



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

FRANCISCO JOSÉ DOMINGO Y URIARTE

EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO EN LAS FUENTES REDACCIONALES DEL CATECISMO ROMANO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1990



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 1 mensis aprilis anni 1990

Dr. Petrus RODRÍGUEZ

Dr. Ildephonsus ADEVA

Coram Tribunali, die 25 mensis novembris anni 1986, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XVIII n. 4



PRESENTACIÓN

Este trabajo se enmarca en un conjunto de estudios sobre el Catecismo Romano que desde hace años se vienen realizando en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. El objetivo fundamental de toda esta labor es añadir nuevas perspectivas y fundamentaciones el patrimonio teológico y pastoral con que el Catecismo Romano ha enriquecido durante cuatro siglos la vida de la Iglesia.

Como se mostrará en la Introducción, uno de los resultados más importantes de estas investigaciones ha sido el relativo a la determinación de posibles fuentes redaccionales del Catecismo. No es ésta una cuestión de mera erudición o de puro interés histórico sino de indudable valor doctrinal: al hilo de los paralelismos y discordancias que se apreciarán entre el texto que hizo editar S. Pío V y los que presentan sus modelos redaccionales, las expresiones del Catecismo se pueden leer en un contexto que las acerca al momento y talante con que se escribieron y muchas veces, descubren perspectivas teológicas y objetivos pastorales que en la lectura directa no era posible valorar.

La mayor parte de los trabajos que se han realizado en el Departamento han tenido ya en cuenta estas perspectivas y, al seguir ahora un recorrido ya iniciado, habremos de remitirnos a esos trabajos en diversas ocasiones. Esto nos exige de detenernos aquí, como si se tratara de cuestiones que se presentan *ex novo*, en temas que ya se han desarrollado anteriormente. Por ejemplo, la elección de los precedentes doctrinales y catequéticos que consideramos en la perspectiva de «fuentes» del Catecismo, la hemos hecho de acuerdo con los resultados de los estudios realizados por C. Pesos, R. Lanzetti y M. D. Alonso sobre tareas semejantes a la que ahora nos ocupa. A ellos no referiremos, más adelante, en la Introducción.

También la metodología utilizada responde a la que ya es habitual en trabajos similares del Departamento: comenzar por el estudio singular del tema en cada una de las obras que consideramos, y pasar después a la comparación de paralelismos y diferencias que puedan manifestarse entre ellas al considerar su *ordo docendi* y los aspectos que hacen resaltar lo específico de cada autor. El análisis de estos datos permitirá luego juzgar de las interdependencias y de los planteamientos más originales y característicos. Todo ello contrastado siempre con el texto del Catecismo, que acaba de dar la verdadera dimensión a cada sugerencia o conclusión.

En esta investigación, como se concreta en el título, limitamos el campo de nuestro trabajo al artículo referente al bautismo y, de acuerdo con lo que acabamos de indicar, lo desarrollamos con una Introducción, en la que comentamos la cuestión de las fuentes redaccionales, y una zona de trabajo que atiende a un doble objetivo: en primer lugar, la presentación de los autores y obras que son objeto de nuestra investigación y después la profundización de la teología bautismal de los modelos redaccionales, estudiando el modo como enfocan algunas cuestiones sacramentarias muy significativas y efectuando el seguimiento de esas cuestiones a través de los autores hacia el Catecismo Romano.

Según esto, en el Capítulo I resumiremos en breves pinceladas lo más característico de cada una de las «fuentes redaccionales», señalando, en la medida de lo posible, aspectos significativos de las interdependencias y de sus relaciones con el Catecismo.

En los Capítulos II y III estudiaremos cómo una misma cuestión es tratada por los distintos autores. Se podrán discernir peculiaridades y paralelismos, y, al hilo de los desarrollos doctrinales, será más fácil acercarse al estilo y momento teológico de composición del Catecismo. Los temas elegidos para estos capítulos —el «pacto bautismal» y el modo de darse la gracia, y el tratamiento del binomio bautismo-fe—, los autores que estudiamos los exponen con amplitud y en ambiente de polémica más o menos expresa, mientras que el Catecismo Romano los presentará con sorprendente breve-

dad. El motivo de nuestra elección es su indudable interés para conocer más a fondo valiosos aspectos teológicos y catequéticos del Catecismo Romano, pues son esenciales en un ámbito doctrinal tan significativo como el del sacramento del bautismo, implicado en las graves controversias sobre el pecado original, la justificación, la gracia, la fe... que propició la reforma protestante.

Estos tres capítulos del *Excerptum* no corresponden estrictamente con ninguno de los de la Tesis de doctorado. El planteamiento de este trabajo ha sido recoger de los diversos epígrafes de la Tesis elementos de interés para el estudio de las características más peculiares de su teología del bautismo. Para la comprobación de las diversas interrelaciones a las que aquí se hace referencia debe acudir al Capítulo VIII de la Tesis, en que se valoran las aportaciones doctrinales o literarias que se aprecian en algunos *capita selecta* del Catecismo. En esa misma línea, los Anexos I y II de la Tesis constituyen un importante complemento para discernir el grado de utilización que los redactores del Catecismo Romano pudieron dar a cada una de las «fuentes».

Cuando la tesis de doctorado estaba próxima a su conclusión, tuvo lugar el feliz descubrimiento de los manuscritos originales del Catecismo Romano. Este descubrimiento trascendental no hacía cambiar sustancialmente la orientación de nuestro trabajo, pero sí abre nuevas perspectivas a la investigación sobre las «fuentes»... unas fuentes que ahora son inmediatas, completas, originales.

He tenido la suerte de formar parte del equipo que ha realizado el trabajo sobre esos manuscritos y ha preparado la Edición Histórico-Crítica del Catecismo Romano, y he de agradecer al Prof. Rodríguez tanto la oportunidad de colaborar en esa gran tarea de investigación, como las orientaciones y el apoyo constante que me ha brindado a lo largo de este trabajo.

Esta gratitud se extiende al Claustro de Profesores de la Facultad, y a los demás colegas del Departamento empeñados en las tareas del Catecismo Romano, en los que siempre he encontrado el estímulo y la colaboración que precisaba.





INDICE DE LA TESIS*

	<u>Pág</u>
PRÓLOGO	XI
INTRODUCCIÓN: MARCO HISTÓRICO-TEOLÓGICO	1
A. Tradición y teología medieval	2
1. El signo externo	4
2. El ministro	5
3. El bautismo de adultos	6
4. El bautismo de los niños	7
5. Los efectos del bautismo:	8
a. La remisión de los pecados	9
b. La regeneración, la gracia y las virtudes	10
c. El carácter y la reiteración del bautismo	12
d. La incorporación a la Iglesia	14
6. La necesidad del bautismo	14
Síntesis	17
B. La doctrina del bautismo del Decreto pro Armeniis	18
C. Los planteamientos protestantes	21
1. El bautismo de Juan y el de Cristo	25
2. El signo sacramental	26
3. El ministro	27
4. La eficacia del bautismo	28
5. Los efectos del bautismo	30
6. El sujeto del bautismo	31
Síntesis	35
D. La doctrina del bautismo definida en Trento	37
1. El concepto de sacramento	38
2. El signo externo del bautismo	40
3. Las condiciones del ministro	40
4. Las disposiciones del sujeto adulto	41
5. El bautismo de los niños	44
6. Los efectos del bautismo	45
7. El carácter sacramental	47
Síntesis	48
E. La situación teológica y catequética del siglo XVI	49
1. Las fuentes doctrinales	50

2. El momento teológico	51
3. La situación pastoral	51
4. La catequética	54
Síntesis	57

CAPITULO I

ERASMO: EXPLANATIO SYMBOLI (1533)

A. Características redaccionales	62
B. Ordo docendi en la Explanatio	65
C. Aspectos doctrinales y catequéticos	66
1. La gracia bautismal	66
2. El perdón de los pecados	69
3. Precisiones sobre algunos errores	69
a. Necesidad del bautismo	69
b. El ministro del bautismo	70
4. El bautismo y la fe	71
D. Síntesis	75

CAPITULO II

GROPPER: ENCHIRIDION CHRISTIANAE INSTITUTIONIS (1538)

A. Ordo docendi en el sacramento del bautismo	81
B. Características redaccionales	84
C. Aspectos doctrinales y catequéticos	86
1. Eficacia de la palabra	86
2. El pacto espiritual	89
3. El modo de actuar el bautismo: la gracia	93
4. La fe del sujeto en el bautismo	95
5. La concupiscencia	97
6. Ceremonias	99
D. Síntesis	101

CAPITULO III

NAUSEA: CATHOLICUS CATECHISMUS (1542)

A. Ordo docendi en el sacramento del bautismo	106
B. Características redaccionales	110
C. Aspectos doctrinales y catequéticos	112
1. La gracia del bautismo	112
2. El signo bautismal	115
3. El bautismo remite el pecado original	115
4. El bautismo de los niños	117

5. Fe y bautismo	119
6. El bautismo como signo	120
D. Síntesis	122

CAPITULO IV

HOSIO: CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA (1551).

A. Ordo docendi en el sacramento del bautismo	128
B. Características redaccionales	131
C. Aspectos doctrinales y catequéticos	133
1. El bautismo, signo eficaz	134
2. Los efectos del bautismo	137
3. El sujeto del bautismo	139
4. El ministro del bautismo	141
5. Los ritos y ceremonias	143
D. Síntesis	144

CAPITULO V

CANISIO: SUMMA DOCTRINAE CHRISTIANAE (1555)

A. Ordo docendi en el sacramento del bautismo	152
B. Características redaccionales	155
C. Aspectos doctrinales y catequéticos	157
1. Las ceremonias	157
2. El signo sacramental: materia y forma	158
3. La necesidad del bautismo: pecado original	159
4. El carácter y la iteración del bautismo	161
5. Los efectos del bautismo	162
6. El comentario parenético	164
D. Síntesis	166

CAPITULO VI

CARRANZA: COMENTARIOS SOBRE EL CATECHISMO CHRISTIANO (1558)

A. Ordo docendi en el sacramento del bautismo	173
B. Características redaccionales	177
C. Aspectos doctrinales y catequéticos	181
1. La introducción al tratado del bautismo	182
2. El bautismo como pacto	188
3. Materia y forma del bautismo	190
4. Institución y promulgación	192
5. Las ceremonias bautismales	193
6. Los efectos del bautismo	196

7. Las disposiciones del sujeto	199
8. El bautismo de los niños	202
9. El ministro del bautismo	204
10. La obligación de bautizarse	207
D. Síntesis	210

CAPÍTULO VII

SOTO: COMMENTARIUM IN IV SENTENTiarUM (1557)

A. Ordo docendi en el sacramento del bautismo	224
B. Tratamiento de las fuentes	228
1. Santo Tomás	229
2. La Sagrada Escritura	231
3. Los Padres de la Iglesia	233
4. El Magisterio de la Iglesia	234
5. Los errores de las herejías	236
6. Los teólogos católicos	237
C. La estructura de cada artículo	240
1. La presentación del artículo	241
2. Conclusiones y pruebas	242
3. Profundización de las conclusiones y elaboración doctrinal: su modo de argumentar	243
a. Panorámica cronológica	245
b. Recurso a autoridades	246
c. Explicitación progresiva	247
d. Ampliación de cuestiones doctrinales	249
4. Polémicas sobre el tema	250
5. Las dificultades estudiadas por Santo Tomás	252
D. Cuestiones significativas respecto al ordo docendi	253
1. El orden de los artículos	254
2. Diferencias con el Catecismo Romano	257
a. La institución del bautismo	257
b. El carácter bautismal	258
c. El rito del bautismo	259
d. El bautismo de los niños	261
3. Diferencias con la Summa Theologiae	262
a. Los ministros del bautismo	262
b. La definición del bautismo	263
E. Síntesis del estudio de los aspectos formales	265
F. La teología del bautismo en el Commentarium in IV.	268
1. La definición del bautismo	268
2. El signo bautismal: la materia	270
3. El signo bautismal: la forma	272

4. El sujeto del bautismo: disposiciones de los adultos	275
a. Voluntariedad	275
b. Fe	276
c. Arrepentimiento	277
5. El sujeto: el bautismo de los niños	280
6. La justificación sin bautismo	282
7. Los efectos del bautismo	286
a. La incorporación a Cristo	287
b. La remisión de los pecados	288
c. La gracia y las virtudes	289
d. El carácter bautismal	291
e. Otros efectos del bautismo	294
8. Cómo causan la gracia los sacramentos: valoración que hace Soto de las diversas posturas	294
a. El luteranismo	297
b. La causalidad «sensu lato»	297
c. La causalidad dispositiva	300
d. La causalidad instrumental	301
e. Su propia explicación	302
9. Como contienen la gracia los sacramentos	305
10. El ministro del bautismo	307
11. Los padrinos, y la catequesis	309
G. Síntesis de la teología bautismal de Domingo de Soto	312

CAPITULO VIII

ALGUNOS ASPECTOS DEL CATECISMO ROMANO VISTOS DESDE SUS FUENTES REDACCIONALES

A. El bautismo «en el nombre de Jesucristo»	316
1. La postura de Santo Tomás	319
2. La opinión de Domingo de Soto	320
3. La exposición del Catecismo Romano	323
Síntesis	327
B. El ministro del bautismo	330
1. El ministro ordinario del bautismo solemne	333
2. El ministerio bautismal de los diáconos	336
3. El ministro en caso de necesidad	338
Síntesis	340
C. Los padrinos	342
1. Por qué se instituyeron los padrinos	344
2. Los deberes de los padrinos	346
3. El número y condición de los padrinos: la afinidad	349
Síntesis	352
D. El bautismo de los niños	355

1. Fundamentación de la doctrina sobre el bautismo de los niños	358
a. Predicación y actitud de Cristo	349
b. La conducta de los apóstoles	360
c. La circuncisión	361
d. El pecado original	362
e. La conveniencia pastoral	363
2. Los niños reciben la gracia en el bautismo por la fe de la Iglesia	364
3. Cuándo bautizar a los niños	366
Síntesis	368
E. En el bautismo se perdonan todos los pecados	370
1. La remisión de los pecados	375
2. La concupiscencia y el bautismo	381
3. El perdón de las penas debidas por los pecados	388
4. El bautismo y la situación actual de la naturaleza humana	392
Síntesis	401
CONCLUSIONES	404

ANEXO I

LAS CITAS BÍBLICAS DEL CATECISMO ROMANO: SU PRESENCIA EN LAS FUENTES REDACCIONALES

1. Introducción	422
2. Cuadro-resumen	427

ANEXO II

LOS TESTIMONIOS PATRÍSTICOS DEL CATECISMO ROMANO: SU PRESENCIA EN LAS FUENTES REDACCIONALES

1. Introducción	430
2. Cuadro-resumen de referencias patrísticas explícitas	432
3. Cuadro-resumen de referencias patrísticas genéricas	434

ANEXO III

GROPPER, NAUSEA Y CARRANZA

1. Introducción	436
2. Presentación de textos interdependientes	439

BBLIOGRAFÍA	449
1. Fuentes principales	450
2. Otras fuentes	452
3. Bibliografía sobre los autores y sus obras	455
4. Bibliografía específica sobre el Catecismo Romano	461
5. Bibliografía complementaria	464
6. Diccionarios, repertorios y catálogos bibliográficos, y sus abreviaturas	469



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. FUENTES PRINCIPALES

- AQUINO, STO. TOMAS DE; *Summa Theologiae*, editorial Marietti (Romae 1954).
- CANISIO, P.; *Summa Doctrinae Christianae* (Wien 1555). Edición crítica de F. Streicher titulada *Catechismi Latini et Germanici* (Romae-Monachii 1933-1936) 2 vols.
- CARRANZA, B.; *Comentarios del Reverendísimo Señor Frai Bartholomé Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo, etc. sobre el Catechismo Christiano, divididos en quatro partes: Las quales contienen todo lo que prefessamos en el sancto baptismo, como se veerá en la plana siguiente. Dirigidos al Serenissimo Rey de España, etc. Don Phelipe. N. S.* En Anvers, En casa de Martín Nucio, Año de MDLVIII. con privilegio Real. Edición facsímil a cargo de J.I. Tellechea (Madrid 1976).
- CATECISMO ROMANO; *Catechismus Ex Decreto Concilii Tridentini, ad Parochos, Pii Quinti Pont. Max. Iussu Editus*. Romae. In aedibus Populi Romani, apud Paulum Manutium. MDLXVI. Cum privilegio Pii V. Pont. Max.
- CONCILIO TRIDENTINO; *Decretum de Peccato Originali, Decretum de Iustificatione, Canones de Sacramentis in genere y canones de Baptismi Sacramento* (Ds 1510-1627/870).
- ERASMO DE ROTTERDAM; *Dilucida et pia explanatio Symboli quod Apostolorum dicitur, Decalogi praeceptorum et dominicae praecationis*, Basileae 1533, en *Opera Omnia* (Lugduni Batavorum 1704) vol.5, col.1135-1196.
- GROPPER, J.; *Enchiridion Christianae Institutionis in Concilio Provinciali Coloniensis editum. Opus omnibus verae pietatis cultoribus longe utilissimus*. Parisii apud Ioannem Roigny, via ad D. Iacobum, sub Basilisco et quatuor elementis, 1545.
- HOSIO, ST.; *Confessio Catholicae Fidei Christiana vel potius explicatio quaedam confessionis a Patribus factae in Synodo provinciali, quae habita est Petricoviae Anno 1551 mense Maio congregatis*, en *Opera Omnia*, Antuerpiae 1566, in aedibus Viduae et Haeredis Ioannis Stelsii, fol.1-204 v.

NAUSEA, F.; *Catholicus Catechismus. Federici Nauseae Blancicampiani, Episcopi Vienneusis, invictissimi Caesaris, etc. Ferdinandi a sacris studiis et Consiliis in catholicum Catechismum libri quinque. Univesis Ecclesiastis non modo profuturi, sed et pernecesarii*. Antuerpiae, in aedibus Ioannis Stelsii, MDXLIII.

SOTO, DOMINGO DE; *Commentarium Fratris Dominici Soto Segobiensis, Theologi ordinis Praedicatorum, Caesarea maiestatis a sacris confessionibus, publici apud Salmanticensis professoris, in Quartum Sententiarum Tomus primus cum privilegio*, Salmanticae. Excudebat Joannes a Cánovas, 1557.

2. OTRAS FUENTES

AQUINO, STO TOMAS DE; *Utilizamos para todas sus obras la edición MARIETTI (Romae 1954 ss).

— *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis*.

— *Quaestiones quodlibetales*

— *Scriptum super quatuor libris sententiarum Magistri Petri Lombardi*.

CALVINO, J.; *Institutio Religionis Christianae* (Basileae 1536), en la edición de Barth-Niesel (Monachii 1968) t. III-V.

— *Catechismus Ecclesiae Genevensis* (Argentorati 1542), en la edición de Barth-Niesel (Monachii 1970) t. II, pp. 72-151.

CANO, Melchor; *Relectio de Sacramentis in genere* (Salamanca 1550).

— *Censuras al Catecismo de Carranza*, en *Conquenses ilustres*, II, Melchor Cano, ed. F. Caballero (Madrid 1871).

CAYETANO, T. DE VIO; *Comentarios a la Suma Teológica*, «Augustae Taurinorum», Nicholas Benilaquae (Taurini 1582).

ERASMO DE ROTTERDAM; *Utilizamos para todas sus obras la edición VANDER (Lugduni Batavorum 1704-1706).

— *Christiani hominis institutum* (Argentinae-Strasbourg 1520) vol. 5, col. 1357-1392.

— *Enchiridion milites christiani* (Lovanii 1518) vol. 5, col. 1-65.

— *Eclesiastes, sive concionator evangelicus* (Basileae 1535) vol. 5, col. 769-1100.

— *Apologia ad Iac. Stunicam* (Basileae 1525) vol. 9, col. 283-356.

— *Paraphrasis in Evangelium Matthaei* (Basileae 1522) vol. 7, col. 1-146.

FRIEDBERG, F.; *Corpus Iuris Canonici, Pars prior, Decretum magistri Gratiani. Pars secunda, Decretalium Collectiones* (Graz 1959).

GROPPER, J.; *Institutio Catholica, elementa Christianae pietatis succincta brevitae complectens*, (Colonia Agripina 1550).

HINSCHIUS, P.; *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig 1863).

- LOMBARDO, Pedro; *Sententiae in quatuor libris distinctae. Liber IV* (Grottaferrata-Roma 1981).
- LUTERO, M.; *Lutheri Catechismus, latina donatus civitate* (= *der Grosse Katechismus*) (Marpugi 1529), en *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1963) pp. 543-773.
- *Der Kleine Katechismus* (Wittemberg 1524), en ed. WEIMAR (Graz 1910) t. XXX-1, pp. 239-345.
- *Dritte Predigtreihe* (Wittemberg 1528), en ed. WEIMAR (Graz 1910) t. XXX-1, pp. 109-116.
- *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* (Vuitembergae 1520), en ed. WEIMAR (Graz 1896) t. VI, pp. 484-573.
- NETTER, Th. (WALDENSIS); *Opus de Sacramentis in quo Doctrinae antiquitatum Fidei Ecclesiae Catholicae, contra Wiclevistas, Hussistas et eorum assecclas Lutheranos, aliosque hereticos continentur* (Salmanticae 1557).
- SOTO, Domingo de; *De Natura et Gratia libri tres* (Venetiae 1547).
- *Tratado del amor de Dios*, en *Tratados espirituales*, Ed. BAC (Madrid 1962) pp. 89-196.

3. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS AUTORES Y SUS OBRAS

- ALONSO, M. D.; *Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam: Estudio de los Catecismos Católicos del siglo XVI en la perspectiva de las fuentes del Catecismo Romano*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1984).
- AMMAN E.; *Voz Nausea* en DTC, vol. 11 (Paris 1931) col. 45-51.
- BATAILLON M.; *Erasmus y el Erasmismo* (Barcelona 1977).
- BAUMER, R.; *Voz Nausea* en Lthk, VII.
- BECKER, K.J.; *Das Denken Domingo de Soto uber Schrift und Tradition vor und nach Trient*, en «Scholastik» 39 (1964) 343-373.
- *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto. Das Denken Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient* (Roma 1967).
- BELTRAN DE HEREDIA, V.; *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Salamanca 1960)
- *Voz Soto (Domingo de)* en DTC 14/2 (1941) 2423-2431.
- *La retractación de las censuras favorables al «Catecismo» en el proceso de Carranza*, en «La Ciencia Tomista» 54 (1936) 145-176, 312-326.
- BERNACKI, L.; *La doctrine de l'Eglise chez le Cardinal Hosius* (Paris 1936).
- BRODRICK, J.; *Saint Peter Canisius* (London 1935).
- CARRO, V. D.; *Los dominicos y el Concilio de Trento* (Salamanca 1948).
- *Introducción general a D. DE SOTO, De la Justicia y el Derecho* (Madrid 1967)
- *El Maestro Domingo de Soto y las controversias sobre la justificación dentro y fuera del Concilio de Trento*, en «La Ciencia Tomista» 87 (1960) 423-465.

- FELIZIANI, A.; *La causalità dei Sacramenti in Doménico Soto*, en «*Angelicum*» 16 (1939) 51-58, 148-194.
- FRANKL, ST.; *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVII considerata* (Romae 1934).
- GARCIA, A.; *La atrición en Vitoria y su escuela* en «*La Ciencia Tomista*» 72 (1949) pp. 70-74.
- GARCIA SUAREZ, A.; *¿El «Catecismo» de Bartolomé Carranza fuente principal del «Catecismo Romano» en San Pío V?* en *ScrTh* 2 (1970) 341-423.
- GODET, P.; *Voz Erasmo* en *DTC*, vol. 5, col. 596 ss
- GOLLOB, H.; *Bischof Friedrich Nausea (1456-1552). Probleme der Gegenreformation* (Wien 1952).
- GUITIERREZ, C.; *Espanoles en Trento* (Valladolid 1951).
- HIPLER, FR.; *Die Deutschen Predigtem und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer* (Köln 1885)
- HUIZINGA, J.; *Erasmo* (Barcelona 1946).
- HUMBERT, A.; *Voz Gropper* en *DTC*, vol. 6 (Paris 1915) col. 1880 ss.
- LIPGENS, W.; *Kardinal Johannes Gropper* (Münster 1970)
- LORTZ, A.; *Kardinal Stanislaus Hosius (Braunsberg 1931)*
- LUTZ, M.; *Voz Gropper* en *Lthk*, IV.
- MARGOLIN J. C.; *Neuf années de Bibliographie Erasmiennne* (Paris 1977).
- MARROQUIN J.; *La Justificación en los maestros Domingo de Soto y Melchor Cano*, Tesis Doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1977).
- MARTIN DE LA HOZ, J. C.; *Estudio Histórico-crítico de las Relecciones Escriturísticas inéditas de Domingo de Soto*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1981).
- MATEO SECO, L. F.; *Fray Bartolomé de Carranza y Miranda y su «Catecismo Cristiano»*, en *ScrTh* 4 (1972) 597-611.
- METZLER, J.; *San Pedro Canisio, segundo Apóstol de Alemania*, trad. esp. J. BUJANDA (Madrid 1925).
- NALLY, R. E. MC; *Freedom and Suspicion at Trent: Bonnuccio and Soto*, en «*Theological Studies*» (1968) 752-762.
- NANEI, C.M.; *La «Doctrina Christiana» de S. Juan de Avola*, EUNSA (Pamplona 1977).
- NAVARRO RODRIGUEZ DE VERA, J.L.; *La Summa de la Doctrina Christiana de Domingo de Soto*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1976).
- OLAZARAN J.; *Escritos de la Controversia «Soto-Catarino-Vega» sobre la certeza de la gracia*, en «*Estudios Eclesiásticos*» 39 (1964) 93-131.
- PADBERG, R.; *Erasmus als Katechet* (Freiburg 1966).
- PAYNE, J.B.; *Erasmus. His Theology of the Sacraments* (Illinois 1970).
- PIÑEROS, F.; *Bibliografía de la Escuela de Salamanca* (Bogotá 1985).
- PIO IX; *Misericordiam Deus* (Romae 1925).
- POZO, C.; *La teología del progreso dogmático en Domingo de Soto* en «*Revista Española de Teología*» 17 (1957) 325-255.

- RAMOS-LISSON D.; *La ley según Domingo de Soto* (Pamplona 1976).
- RODRÍGUEZ DE LA RIVERA, F.; *El Tomismo en la Escuela de Salamanca*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1984).
- STEGMULLER, F.; *Zur Gusdenlebre des Spanischen Konzilsthelogen Domingo de Soto* en «Das Weltkonzil von Trient» (1951) pp. 169-230.
- TELLECHEA, J. I.; *Domingo de Soto y Bartolomé Carranza*, en «Hispania Sacra» 13 (1960) 423-442.
- *La biblioteca del Arzobispo Carranza*, en «Hispania Sacra» 16 (1963) 409-499.
- *El Arzobispo Carranza y su tiempo* (Madrid 1968) 2 vols.
- Introducción general a la edición crítica de B. de Carranza, «*Comentarios al Catechismo Christiano*» (Madrid 1972).
- *Credo Sanctam Ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia*, en «Communio» 6 (1973) 33-78.
- URDANOZ, T.; *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela Salmantina*, en «La Ciencia Tomista», 59 (1940) 398-414; 60 (1941) 108-134; 61 (1941) 82-107.
- USCATESCU, G.; *Erasmus* (Madrid 1969).
- VEIL, A.; *D. Soto au Concile de Trente et contre le protestantisme*, en «Revue Thomiste» 14 (1904) 151-166.

4. BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA SOBRE EL CATECISMO ROMANO

- ANDRIANAPOLI, L.; *Il Catechismo Romano commentato* (Ed. Ares, Milano 1983).
- ARANDA, A.; *El Catecismo Romano una iniciativa consistente*, en «Nuestro Tiempo», vol. 41 (1974) 170-182.
- BATURONE, L.; *El sacramento del Orden según el Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1979).
- BELLINGER, G.; *Der Catechismus Romanus und die Reformation* (Paderborn 1970).
- DOTHEL, J.C.; *Les origines du Catéchisme moderne d'après les premières manuels imprimés en France* (Paris 1966).
- JOSKO, R.M.; *La doctrina sobre los sacramentos en la exposición del Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra, (Pamplona 1978).
- KOTTER, F. J.; *Die Eucharistielehere in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis Erscheinen des catechismus Romanus (1566)* (Münster 1968).
- LANZETTI, R.; *La doctrina sobre la Penitencia en la exposición del Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1979).

- LLAMBIAS, M.; *La doctrina eclesiológica del Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1984).
- MARTINEZ, M.; *La doctrina sobre la oración en el Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1984).
- ORTIZ, J.; *El Sacramento del Matrimonio en la exposición del Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1981).
- PASCHINI, P.; *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento* (Roma 1923).
- PESOS, C.; «*Sacramentum regenerationis*». *Estudio de la doctrina sobre el bautismo en la exposición del Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1978).
- PLAT, G.; *Explicación del Catecismo Romano de S. Pío V. III: Los Sacramentos*. (Barcelona 1928).
- RODRIGUEZ, P.; *El sentido de los Sacramentos según el Catecismo Romano*, en ScrTh 9 (1977) 951-984.
- P. RODRIGUEZ-R. LANZETTI; *El «Catecismo Romano»: fuentes e historia del texto y de la redacción*, EUNSA (Pamplona 1982).
- *El manuscrito original del Catecismo Romano*, EUNSA (Pamplona 1985).
- TOTH, J. B. de; *De auctoritate theologica Catechismi Romani* (Budapest 1941).

5. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ALGERMISSEN K.; *Iglesia católica y confesiones cristianas*, ed. Rialp (Madrid 1964).
- ALONSO, A.; *Introducción y notas del tratado del Bautismo en STO. TOMAS de AQUINO, Summa Theologiae*, ed. BAC (Salamanca 1957).
- ANDRES, M.; *La teología española en el siglo XVI*, vol. 1 y 2 (Madrid 1966 y 1967).
- BAREILLE, G.; *Baptême d'après les pères grecs et latins*, en DTC vol. 2, (Paris 1905), col. 178-219.
- BELLAMY, J.; *Baptême*, en DTC, epígrafes referentes a la Sagrada Escritura, al bautismo en la Iglesia Latina desde el siglo VIII, y a los niños muertos sin bautismo, vol. 2 (Paris 1905).
- BOUYER, L.; *La iniciación cristiana* (Madrid 1961).
- BOVER, J. M.; *Teología de San Pablo* (Madrid 1952).
- CAMELOT, T.; *Bautismo y Confirmación en la Teología contemporánea*, tr. esp., (Barcelona, Herder 1961).
- *Spiritualité du Baptême*, ed. du Cerf (Paris 1963).
- CAVALLERA, F.; *Le décret du Concile de Trente sur les sacrements en général*, en «Bulletin du Litterature ecclesiastique», 6 (1914) 361-377; 9 (1918) 161-181.

- CHRISTIAENS, J.; *L'organisation d'un catechumenat au siècle XVI*, en «La Maison de Dieu», 58 (1959) 71-82.
- CORBLET, J.; *Histoire du sacrement de Baptême*, I y II, ed. V. Palmé (Paris 1881 y 1882).
- DIDIER, J. CH.; *Faut-il baptiser aux enfants? La réponse de la Tradition*, ed. du Cerf (Paris 1962).
- GALOT, J.; *La nature du caractère sacramental*, ed. Desclée (Bruges 1956).
- GUSTA, F.; *Sui Catechismi moderni saggio critico-teologico* (Ferrara 1788).
- HAMMAN A.; *El Bautismo y la Confirmación*, ed. Herder (Barcelona 1970).
- HEFELE, H.; *Histoire des Conciles* (Paris 1907) vol. 5.
- HOFINGER, J.; *De apta divisione materiae catecheticae tentamen historico-criticum* en «Collectanea Commissionis synodalis», vol. 13 (Peking 1940).
- HOGER, P.; *Concilii Tridentini: de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione*, en «Antonianum», 17 (1942) 193-222; 269-302.
- JEDIN H.; *Historia del Concilio de Trento*, vol. 2 (Pamplona 1972).
- MANDONNET, P.; *Cajétan (Thomas de Vio)*, en DTC 2 (Paris 1910) 1313-1329.
- MANGENOT, E.; *Voz Catechisme*, en DTC, vol. 2, col. 1895-1968.
- MARAN H.; *Introducción a Opera Sancti Cypriani* en PL, t.3, col. 1219 s.
- MAUSBACH-ERMECKE; *Teología Moral Católica* (Pamplona 1971).
- MICHEL, A.; *Sacraments*, en DTC, 14 (Paris 1939) 644-655.
- MOREAU, E. y otros; *Historia de la Iglesia*, dirigida por A. FLICHE-V. MARTIN (Valencia 1978) vol.17-21.
- PASCHER, J.; *Evolución de las formas sacramentales* (Madrid 1966).
- PASTOR, L. von; *Historia de los Papas*, t. XV, XVI y XVII, trad. J. Montserrat (Barcelona 1929 ss.).
- PIOLANTI, A., y otros; *Il protestantismo ieri et oggi* (Città di Castello 1958).
- POCKNEE, C.; *Water and Spirit* (London 1967).
- RATZINGER, J.; *Il fondamento sacramentale dell'assistenza cristiana*, traducción italiana, (Brescia 1971).
- RIGHETTI, M.; *Storia Litúrgica* (Milano 1959) vol. 4.
- RIVIERE, J.; *Justification*, en DTC, 8 (Paris 1928) 2164-2169).
- ROGUET, A. M.; *Les Sacraments*, ed. du Cerf (Paris 1952).
- RUCH, C.; *Voz Baptême*, en DTC, vol. 2 (Paris 1905).
- SARTORI, L.; *Il Battesimo nella Teología attuale*, en «Studia Patavina», 6 (1960) 7-42.
- SCHUMAU, M.; *Teología Dogmática. V: La gracia divina; VI: Los Sacramentos* (Madrid 1962).
- SCHWANE, J.; *Histoire des dogmes* (Paris 1904), vol. 6.
- STHOR, J.; *El ministro de los sacramentos y el problema de la intención*, en *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos* (Pamplona 1983) pp. 585-611.

TURRADO, L.; *El Bautismo «in Spiritu Sancto et igni» en «Estudios Eclesiásticos»* 34 (1960) 807-817.

WALTY, J. N.; *Controverses au sujet du baptême des enfants*, en «*Revue des Sc. phil. et theol.*» 36 (1952) pp. 52-70.

WALTZ, A.; *I domenicani al Concilio de Trento* (Roma 1961).

6. DICCIONARIOS, REPERTORIOS Y CATÁLOGOS BIBLIOGRÁFICOS, Y SUS ABREVIATURAS

CADELLI, A.; *Dizionario di Abbreviature latine ed italiane* (Milano 1961).

CT; *Concilio Tridentini Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana (Freiburg i. B. 1965-1967) 13 vols.

DENZINGER, H. SCHONMETZER, A.; *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, (Barcinone 1967) (= DS).

DTC; *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris 1909-1946)

EC; *Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano, 1949-1954) 12 vols.

Lthk; *Lexikon für Theologie und Kirche*, editado por M. Buchberger (Freiburg i. B. 1957-1960) 10 vols.

MANSI, J. D.; *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Ed. Alademische Druck-V. Verlagsanstalt. (Graz 1960-1961), 58 vol. (= MANSI).

MIGNE, J. P.; *Patrologia Graecae* (Paris 1857 ss) 161 vols.; *Patrologia Latina* (Paris 1878 ss) 217 vols. (= PG/PL).



EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO EN LAS FUENTES REDACCIONALES DEL CATECISMO ROMANO

INTRODUCCIÓN

LA CUESTIÓN DE LAS «FUENTES» DEL CATECISMO ROMANO

1. *La investigación sobre posibles fuentes redaccionales*

En 1940 escribía Iohannes Hofinger en uno de sus estudios sobre temas de catequesis: «*De fontibus Catechismi Romani nihil fere notum est*»¹. Y tenía razón: hasta 1970, a pesar de las numerosas conjeturas y sugerencias presentadas, no se comenzaron a obtener resultados sustanciales en esta cuestión.

La primera aportación es de A. García Suárez, en un estudio publicado en «*Scripta Theologica*», la revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en 1970². El autor avanza la hipótesis de que los «Comentarios al Catecismo Christiano» de Bartolomé de Carranza podrían ser fuente principal del Catecismo Romano. Su propia investigación y la de otros estudiosos, que han seguido su labor, ha venido a confirmar la hipótesis que García Suárez proponía. Los trabajos que se han desarrollado en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra sobre el Catecismo Romano, desde ese momento, han tenido en cuenta esta fuente con extraordinaria utilidad para su labor de investigación.

Sin embargo, precisamente en estos estudios —centrados en la eclesiología y la teología sacramentaria—, diversos datos

indicaban la presencia de otra fuente con unas características concretas: más cercana a la polémica, abundante en textos escriturísticos y de los Padres, con erudición en los temas más debatidos en Trento... y que, quizá, podría hacer también de puente entre Santo Tomás y el Catecismo...

En esta ocasión es la obra de P. Rodríguez y R. Lanzetti, «El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción»³ la que ofrece una nueva aportación fundamental en nuestro asunto: el comentario de Soto sobre los sacramentos es la fuente que se perfilaba en aquellos aspectos que la influencia de Carranza no llegaba a justificar.

Desde la publicación de este trascendental estudio acerca de las fuentes del Catecismo Romano se comienza a trabajar aprovechando la nueva perspectiva que pasa a ser imprescindible para la investigación tanto en el tratado de los sacramentos como en las cuestiones de eclesiología⁴.

Es pronto para decir hasta qué punto entre Carranza y Soto se tiene casi al completo el precedente del texto del Catecismo en la zona de nuestras investigaciones, pero es lógico suponer que al ir estudiando las aportaciones de estos autores aparezcan «lagunas» que sugieran la presencia de nuevas fuentes.

2. *El descubrimiento del manuscrito original del Catecismo*

Los manuscritos descubiertos⁵, relativos a los trabajos redaccionales del Catecismo Romano no citan a Soto, ni tampoco a Carranza o a otras obras catequéticas contemporáneas, ni han dado hasta el momento luces directas sobre posibles nuevas «fuentes», pero sí han reforzado los argumentos que orientaban hacia la utilización de estos modelos redaccionales.

Los textos manuscritos, que testimonian la labor de redactores y revisores, muestran con claridad cuál fue el ritmo de los trabajos y la cantidad e importancia de las correccio-

nes que se fueron haciendo a lo largo del proceso de elaboración del Catecismo. Es precisamente esta información la que hace pensar que el texto se compuso con ayuda de modelos literarios y teológicos que facilitarían el trabajo.

Los elementos básicos que permiten hacer esta afirmación son tres: el corto período de tiempo en que se realizaron los trabajos, la poca entidad de las correcciones que se hicieron, y la extraordinaria unidad que mantiene el texto del Catecismo. Conviene detenerse en ellos para observar que son además condiciones que engarzan entre sí perfectamente cuando se acepta la solución de la existencia de esas «fuentes» a las que nos venimos refiriendo.

Está probado que la primera fase redaccional termina a finales de 1564, ya que los testimonios de quienes estaban implicados en los trabajos coinciden en que entonces el Catecismo estaba prácticamente dispuesto para la imprenta⁶.

En cierto modo era así, pero hay que tener en cuenta, al mismo tiempo, que el texto necesitaba aún una revisión total. Esto es claro al observar el manuscrito, ya que la labor efectuada sobre él por los revisores muestra que, aunque la redacción estuviera completa, se había trabajado con una gran celeridad, sin tener tiempo para precisar más las citas bíblicas, ni para referenciar adecuadamente el aparato patrístico y de magisterio, y tantas veces sin poder cuidar adecuadamente la terminología. En definitiva, el producto resultante de esta fase redaccional previa respondía a lo que se había deseado —era válido— pero se había obtenido con un sistema de trabajo que exigía ahora una cuidada revisión.

Si atendemos además al tiempo que se dedicó al trabajo redaccional, comprobamos que la Comisión redactora nombrada por Pío IV en enero de 1564 compuso el Catecismo en menos de un año, y sorprende que un texto elaborado con esa rapidez y que ha sido objeto de tan poca revisión, pueda mostrar la unidad y coherencia que vemos ya al final de esta fase del proceso redaccional y que será una de las características más encomiadas del Catecismo. ¿Qué sugiere todo ello?

La cuestión nos remite al problema de las fuentes, ya que parece poco probable que los redactores hubieran podido partir para su trabajo de los materiales aportados por las comisiones que iniciaron su labor en Trento. Según todos los datos, el planteamiento del trabajo en el período conciliar había sido del estilo de lo que hoy llamaríamos «escritos reunidos», y, si hemos de juzgar por la unidad y coherencia que se aprecia en los resultados, habremos de convenir con Paschini, y la mayor parte de los estudiosos del tema, en que la Comisión redactora hubo de comenzar prácticamente *ex novo*⁷.

Desechando por tanto como material básico el heredado de los trabajos conciliares, la Comisión redactora había de comenzar desde otro punto de partida. Parece lógico que ante esta situación consideraran la oportunidad de utilizar como esquema inicial para su labor alguno de los grandes catecismos de la época. La investigación de esta cuestión sobre el mismo texto del Catecismo lleva a la conclusión de que, de entre esas obras, se decidieron por los *Comentarios* de Bartolomé de Carranza⁸.

Esta decisión les permitía iniciar la labor redaccional con la rapidez y con el sentido de unidad que se buscaba, pero también planteaba dificultades. Tal vez la más radical correspondía al hecho de que el extenso catecismo del Arzobispo español era una obra dedicada a los fieles, mientras que el Catecismo que habían de redactar debía dirigirse a los párrocos: se precisaba un complemento teológico, y de modo especial en la parte *de Sacramentis*, la más conflictiva en aquella época.

La solución que se adopta ante este problema es similar a la anterior. Se trata de centrarse para la fundamentación teológica y exposición doctrinal en alguna de las obras más valiosas del momento. La elección recae ahora en el *Commentarium in IV Sententiarum* de Domingo de Soto⁹.

Es interesante considerar también que estas dos decisiones no sólo facilitaban la rapidez del trabajo sino que explican además la unidad de enfoque que recorre todo el Catecismo Romano, ya que, tanto el Catecismo de Carranza

como el *Commentarium* de Soto, son profundamente tomistas. Este planteamiento del trabajo por parte de la Comisión redactora dio lugar a que, como tantos autores han indicado acertadamente, la doctrina de Santo Tomás esté presente en la estructura misma y en la mayor parte de la exposición del Catecismo.



CAPÍTULO I

VALORACIÓN DE ALGUNAS POSIBLES «FUENTES REDACCIONALES»

El Catecismo Romano no puede considerarse simplemente como el resultado de un trabajo realizado por unas personas concretas en un período de tiempo: es sobre todo el fruto de una solemne decisión conciliar y de unas obras catequéticas que sirvieron como modelos redaccionales, y en las que cuajaba el esfuerzo catequético de renovación de la Iglesia.

Los catecismos católicos eran entonces muchos y muy variados. La situación catequética de aquellos años venía marcada por la urgencia que provocaba la rápida propagación del protestantismo: en concreto, en el ámbito de los sacramentos, las teorías luteranas desvirtuaban tan radicalmente toda la doctrina de la Iglesia que era imprescindible que los escritores católicos volvieran a formular nuevamente cada una de las cuestiones para defender la verdad sobre los sacramentos y lo más esencial de la fe del pueblo cristiano. Los catecismos hubieron de componerse a toda prisa y, por ello, manifiestan, quizá de modo excesivo, el talante de su autor, la situación de urgencia que le mueve a su trabajo, la poca maduración de algunos planteamientos... Por eso, para enjuiciar la doctrina que presenta el Catecismo Romano es de tanta importancia estudiar el desarrollo de la labor catequética anterior de modo que se valoren los aspectos más significativos que la encuadran.

La solución que se adoptó para cumplir el encargo de Trento exige así que en nuestra investigación consideremos en la perspectiva de posibles «fuentes» obras catequéticas muy diversas, pero siempre de autores bien conocidos o que por algún motivo sean cercanos al ámbito redaccional del Catecismo. Interesa también que por su diversidad abarquen los diferentes enfoques católicos sobre las cuestiones que han de estudiarse.

Además de las obras catequéticas de prestigio y difusión, otro elemento que influía muy decisivamente en los escritos

catequéticos del XVI eran los debates y definiciones conciliares. Su modo de presentar la doctrina católica era de una resonancia inmediata, como vemos por ejemplo en las modificaciones que hará Canisio a su *Summa Doctrinae* o en distintos aspectos de la *Confessio* del cardenal Hosio, que es la primera —de entre las obras que estudiamos— que se publicó después de la sesión VI del Concilio.

Para la elección de las obras que utilizamos en nuestro trabajo nos hemos basado inicialmente en el estudio ya comentado de los profesores Rodríguez y Lanzetti¹⁰. A él nos remitimos para la información general de los autores tratados y de otros que ellos mismos proponen. También esta elección es deudora de los trabajos de otros investigadores —C. Pesos¹¹, el mismo R. Lanzetti¹², M. D. Alonso¹³— que nos han precedido en el Departamento estudiando temas semejantes al que aquí nos ocupa.

En base a todo ello centraremos nuestra investigación en siete obras de otros tantos autores que inicialmente cumplen las condiciones básicas que señalábamos. Los presentaremos en orden cronológico para seguir así la línea de sus mutuas influencias. Primero, el Catecismo de Erasmo, que, como veremos, es una obra erudita, incompleta en su tratamiento de los sacramentos y carente de afán controversista, pero que manifiesta claramente el talante teológico de su autor, que tanto influyó en las controversias del momento.

En segundo lugar el de Gropper, muy agustiniano y en la línea de sus esfuerzos por llegar a acuerdos con los protestantes. Presenta con frecuencia la fe con expresiones próximas a las utilizadas por los luteranos pero que él interpreta y comenta rectamente en el genuino sentido católico.

Después el de Nausea, que fue compuesto con la idea de que sirviera de modelo para el que había de redactar el Concilio. Es un texto siempre polémico y apoyado exclusivamente en testimonios bíblicos.

Luego, marcado por las definiciones tridentinas, el de Hosio, que se elaboró con el criterio de hacer una amplia profesión de fe. En ella se entrelazan las citas de los Padres

con las definiciones de Trento y su propia solución de las cuestiones controvertidas.

El Catecismo de Canisio se preparó para uso de los fieles, con párrafos cortos de preguntas y respuestas, y sin entrar en demostraciones o explicaciones detalladas. Esta obra fue uno de los medios más eficaces para la defensa de la fe en el centro de Europa y el modelo más repetido en los catecismos para el pueblo.

El de Carranza, polémico desde el principio, que fue condenado por la Inquisición española, aprobado por la Congregación del Índice de Trento, causa de un largo proceso para su autor, y, a la postre, el modelo fundamental para los redactores del Catecismo Romano...

Finalmente el *Commentarium in IV Sententiarum* de Domingo de Soto, que no es un catecismo sino un tratado escolar que vierte la teología clásica de Santo Tomás en los moldes renovados de la Escuela de Salamanca. Aportará al Catecismo Romano la doctrina definida en Trento ya engarzada con lo más esencial y valioso de la teología escolástica y actualizada en el marco de la renovación teológica y de la problemática pastoral del XVI.

Al presentar a cada uno de los autores y obras, nos limitaremos a señalar los aspectos característicos en la perspectiva de «fuente redaccional» del Catecismo y los elementos doctrinales interesantes en relación con su teología bautismal. Más adelante, en los dos epígrafes del Capítulo Segundo, al estudiar sus enfoques de los binomios bautismo-fe y bautismo-gracia, habrá ocasión de valorar lo más esencial de la doctrina bautismal de cada uno de ellos, y las mutuas diferencias y relaciones.

1. *Explanatio Symboli* (1533)

ERASMO DE ROTTERDAM (1466-1536)

Erasmus¹⁴ escribió dos catecismos: la *Explanatio Symboli*¹⁵ y el *Christiani Hominis Institutum*¹⁶; pero, co-

mo muchas de sus obras tienen un talante moralizador y catequético, no puede reducirse a estas dos la influencia del humanista en los catecismos del siglo XVI. R. Padberg¹⁷ y J. Kötter¹⁸ han valorado diversos aspectos de este influjo, pero es la investigación de P. Rodríguez y R. Lanzetti¹⁹ la que, retomando esos estudios, ha trabajado en el tema de la relación explícita de la *Explanatio* con el Catecismo Romano. De la comparación del *ordo docendi* de ambos catecismos, de los distintos enfoques y del uso que hacen de la documentación patristica y de la Escritura concluyen que no puede considerarse esta obra de Erasmo fuente, en sentido técnico, del Catecismo Romano, aunque sí ha de tenerse en cuenta la aportación del humanista a la corriente renovadora de la catequética en el siglo XVI.

La *Explanatio* incluye los sacramentos en la exposición del credo, dedicando tres párrafos al bautismo: el primero en el artículo de la *communio sanctorum* y los otros dos en la *remissio peccatorum*²⁰.

Ni aquí ni en otros lugares de sus obras hace una exposición sistemática del bautismo, pero suele utilizarlo habitualmente como ejemplo cuando se refiere en general a todos los sacramentos, de manera que se pueden encontrar muchos aspectos explícitos de su teología del bautismo en otros de sus escritos. El hecho de que este material no esté en la *Explanatio* no resta validez a su influjo en la catequética del siglo XVI, ya que la mayor parte de las obras de Erasmo se difundieron y utilizaron con gran rapidez y su *Enchiridion*²¹, cuyo objetivo es también catequético, fue muy pronto conocido de todos.

No podrá por tanto extrañarnos la presencia de Erasmo en el Catecismo de Gropper²²; ni que Carranza²³ añada a Gropper comentarios que están también inspirados en nuestro autor.

J. B. Payne²⁴ ha publicado en 1970 un trabajo de gran interés para centrar los puntos básicos de la teología bautismal de Erasmo. Como era de esperar, precisa acudir de continuo a diversas obras del humanista para poder elaborar

de modo orgánico su doctrina sobre los sacramentos y, en concreto, sobre el bautismo.

Para su definición, la fuente fundamental es el *Ecclesiastés*²⁵, donde, con ocasión de explicar cómo deben ser, en buena retórica, las definiciones y descripciones, aplica estas reglas a modo de ejemplo precisamente al bautismo. Es aquí donde encontramos su postura respecto al carácter sacramental, a las diversas causas que obran en el bautismo, a sus efectos, a la contraposición bautismo-confirmación, etc.

En el *Enchiridion* señala Erasmo en muchas ocasiones cuál ha de ser la condición del cristiano después del bautismo, presentando las exigencias de la vida nueva y aspectos diversos de la catequesis bautismal. Desarrolla así mismo el tema de la vida cristiana como milicia, que estará también presente en otros catecismos del XVI y, en concreto, en textos parenéticos del Catecismo Romano.

En sus comentarios a los Salmos y a los libros del Nuevo Testamento trata también frecuentemente del bautismo, y otro tanto en diversos escritos polémicos y en las controversias con Lutero. Podemos así conocer su postura respecto a la renovación de las promesas del bautismo, al modo de obrar de los sacramentos y a otros temas sobre los que la referencia en la *Explanatio* es escasa o nula.

Los elementos centrales de su teología del bautismo —eficacia de la fe, pacto bautismal, el signo sacramental y la gracia— se comentarán más adelante en el Capítulo Segundo, pero ya podemos señalar que, excepto en la controvertida cuestión de la renovación de las promesas bautismales al llegar al uso de razón²⁶, no hay en Erasmo novedades teológicas que se puedan considerar fuente de influjo doctrinal sobre otros autores: sus soluciones teológicas concretas son además bastante habituales entre diversos autores de la época y, por tanto, entran en lo que podríamos llamar posturas de escuela.

El tono moralizador de los escritos de Erasmo, su interés filosófico, y su mayor atención a las fuentes de la Escritura y de los Padres que a las definiciones escolásticas, sí son

características muy peculiares de nuestro autor y que han tenido influencia en la catequética posterior.

También es oportuno llamar la atención sobre la insistencia de Erasmo en la «*philosophia christiana*» que le lleva a resaltar con mucha frecuencia el valor de la catequesis, para la fe y la vida cristiana²⁷. Es también el ambiente que encontraremos en buena parte de los catecismos del XVI y uno de los conceptos más repetidos a los párrocos por el Catecismo Romano.

2. *Enchiridion Christianae Institutionis* (1538).

JUAN GROPPER (1501-1558)

Gropper compuso el *Enchiridion Christianae Institutionis* por encargo del Sínodo de Colonia de 1536, y su primera edición apareció en Colonia en 1538 en unión con los cánones de la asamblea provincial²⁸. Juan Gropper se había distinguido, ya desde la Dieta de Ausburgo de 1529, por su aportación a los intentos de acuerdo con los luteranos; y su servicio a la Iglesia le obligó, tanto a buscar el entendimiento con ellos, como a defender la fe y la obediencia al Papa, amenazada gravemente en la misma Colonia por el acercamiento de su obispo a los planteamientos protestantes²⁹.

Buscando la reconciliación de católicos y protestantes, distinguía Gropper una doble causa formal de la justificación: de una parte la justicia imputada, como efecto de la fe; y de otra la justicia inherente, que por sí sola es siempre insuficiente para obrar la justificación. Pensaba nuestro autor que con esta distinción podría interpretarse en sentido católico la teoría protestante de la «*sola fides*»; sin embargo, a pesar de las ilusiones de Gropper, Melanchthon declaró no aceptar ni esa doble justicia ni la definición de fe que le acompañaba. En el campo católico fue objeto de diversas controversias, hasta que recibió en Trento el golpe de gracia —a pesar del apoyo de Seripando— al ser rechazada por una mayoría de los padres conciliares³⁰. La ortodoxia de Gropper era noto-

ria, a pesar de la polémica suscitada, e incluso su Catecismo Menor es citado por el Emperador como una de las obras a tener en cuenta a la hora de preparar el futuro catecismo del Concilio de Trento.

No puede extrañarnos la influencia que tuvo el *Enchiridion* en la catequesis del XVI pues, además del valor intrínseco de la obra por su estructuración y doctrina, hay que tener en cuenta el prestigio de su autor y el hecho de que el *Enchiridion* naciera en Colonia, en el centro de la polémica con el luteranismo. Streicher, que publicó en 1933 la edición crítica de los catecismos de Canisio, señala a Gropper como una de las fuentes que consultó su autor, aunque no documenta su afirmación³¹.

Tellechea, que había investigado los artículos eclesiológicos del catecismo de Carranza, hizo público en 1973 el resultado del estudio comparativo entre la obra del Arzobispo español y la de Gropper. La conclusión es que el *Enchiridion* debe ser considerado fuente de los «Comentarios» de Carranza³².

El mismo Tellechea se plantea la posibilidad de que el *Enchiridion* hubiera servido también de fuente redaccional al Catecismo Romano, pero no encuentra —al menos en el artículo eclesiológico, del que se ocupa especialmente— motivos que justifiquen esa relación: en el marco de su estudio, el Catecismo Romano se inspira directamente en Carranza y no en Gropper.

Trabajos posteriores han puesto de manifiesto que textos significativos del Catecismo Romano referentes a los sacramentos proceden de una consulta directa del *Enchiridion*³³; sin embargo, como ya observaba Tellechea, lo que el Catecismo debe a Gropper lo recibe, la mayor parte de las veces, a través de Carranza³⁴.

El *Enchiridion* de Gropper se presenta como un tratado bien estructurado y completo, capaz de ofrecer a los catecismos posteriores un esquema organizado para su exposición, lo cual no sucedía con la *Explanatio* de Erasmo.

Su estilo, conciliador y poco escolástico, hace que la exposición en muchas ocasiones sea poco concreta e incluso

voluntariamente abierta a concepciones muy diferentes. Aunque el modo de expresarse no parezca a veces seguro, su doctrina es ortodoxa, teniendo en cuenta que, cuando podría objetarse algo a lo que expone en unos lugares, puede considerarse que él mismo lo matiza con lo que presenta en otros textos.

La terminología de su exposición es irregular y poco precisa para definir la postura concreta del autor en algunas cuestiones. Se debe esto, en buena parte, a que presenta directamente las citas de la Escritura y de los Padres sin introducciones ni exégesis, y a veces con cambios en el orden de párrafos de los textos que aduce. Todo ello hace que en ocasiones sea difícil saber cuál era el sentido propio de las palabras en el contexto original, y cuál sea la aportación específica de Gropper.

Aunque está inmerso en la polémica luterana, el *Enchiridion* no alcanza habitualmente el tono de controversia de otros catecismos ni busca presentar verdaderas demostraciones. En este aspecto es más cercano al estilo del Catecismo Romano que las obras de Nausea o de Hosio.

Su influencia en el Catecismo Romano parece clara a través de la obra de Carranza, aunque también hay inicios de algunas aportaciones directas.

En su exposición del bautismo, es interesante llamar la atención con respecto a la notable extensión que dedica a las ceremonias y al lugar de privilegio que corresponde a la fórmula sacramental. Ambos aspectos se justifican teniendo en cuenta cómo enfoca Gropper la cuestión de la fe y el signo bautismal que se estudian en los Capítulos II y III³⁵.

Además, la exposición de las ceremonias —que ocupa en el *Enchiridion* más de la tercera parte del tratado del bautismo— tiene en la gran catequética del siglo XVI una clara intención antiprottestante: los reformadores arrasaban las tradiciones litúrgicas y sacramentales, y era preciso defenderlas y venerarlas tanto por motivos pastorales como porque son también cauce para la fe. Esta parte del *Enchiridion* es un claro ejemplo de la presencia de Gropper en el Catecismo

Romano a través de Carranza: el Arzobispo español seguirá a Gropper —con pequeñas variaciones— y el Catecismo Romano se inspirará directamente en el texto carranceño³⁶.

También son de notable amplitud los comentarios parenéticos con que concluye la exposición del *elementum* y de los efectos y el que inicia el tratado de la confirmación, haciendo de puente con el del bautismo y recapitulando otra vez lo esencial de los efectos bautismales; pero ninguno de ellos pasará al Catecismo Romano.

La postura conciliadora de Gropper, característica constante de su actuación, se aprecia también en su modo de exponer los temas bautismales: no encontramos una polémica abierta con el pensamiento protestante, aunque están presentes los puntos centrales de la doctrina de la Iglesia que debían defenderse de los ataques de los reformadores: la justificación, la concupiscencia, la gracia... Sólo condena Gropper explícitamente a los anabaptistas. En el resto de las cuestiones podemos encontrar en su exposición los distintos puntos de vista ortodoxos, sin que se excluyan unos a otros, lo cual confiere una gran riqueza doctrinal a su *Enchiridion* aunque en ocasiones, como ya se ha observado al tratar de su terminología, hay cierta dificultad para conocer con exactitud qué es lo más peculiar de su pensamiento.

3. *Catholicus Catechismus* (1542)

FEDERICO NAUSEA (1480-1550)

Nausea escribió su catecismo en 1542, con el objetivo de que sirviera de aportación a los futuros trabajos del Concilio de Trento, y lo dedicó a Paulo III que acababa de convocar la Asamblea ecuménica³⁷. Ya en el prefacio del libro, advierte el autor que no se ha compuesto la obra para el pueblo sino para los pastores y catequistas que han de explicarlo luego a los fieles³⁸.

Teniendo en cuenta estos objetivos, es lógico que diversos comentaristas hayan supuesto que el catecismo de

Nausea había de influir considerablemente en el que se redactará por encargo de Trento; sin embargo, hasta el momento, no se han podido establecer dependencias literarias y doctrinales de importancia ³⁹.

La disposición de conjunto del *Catholicus Catechismus* tiene una gran proximidad con la del Catecismo Romano tanto en su estructura general como en la fundamentación teológica de la misma. Sin embargo, por lo que se refiere al tratado del bautismo, su *ordo docendi*, verdaderamente peculiar, no tiene ninguna correspondencia con el del Catecismo de Trento. El plan que sigue Nausea en su exposición de este sacramento consiste en desarrollar en primer lugar cada uno de los elementos de su propia definición del bautismo y después detallar las ceremonias de su administración ⁴⁰.

En conjunto, el tratado del bautismo del Catecismo de Nausea no puede considerarse ni tan completo ni tan estructurado como el de Gropper; y además se echan en falta algunos temas importantes: ministro del sacramento, disposiciones del sujeto, carácter, etc.

En contra de lo que es habitual en los demás catecismos del siglo XVI, no encontramos en esta parte del texto ni una sola cita de los Padres o del Magisterio de la Iglesia —excepto unas referencias en el cap. XXII sobre la inmersión única o triple—; esto marcará, también otra notable diferencia con el Catecismo Romano. Ciertamente se pueden descubrir textos tomados de los Padres o del Magisterio, pero Nausea tiene un interés claro en la fundamentación bíblica de la fe, e incluso, en las ocasiones en que se aprecia que ha hecho uso de Padres o de otros escritores, nunca los referencia, de modo que, externamente, toda su argumentación se apoya siempre en el dato directo de los Libros Sagrados. Las citas explícitas o implícitas de la Escritura aparecerán, por tanto, constantemente en el texto de este catecismo.

Su doctrina del bautismo se presenta con una teología clara, bien fundamentada, y que podemos calificar de tradicional. El enfoque, excepto en los pasajes controvertidos, es más piadoso que erudito, buscando la seguridad doctrinal de los catequistas, la fidelidad en las ceremonias a la costumbre

de la Iglesia, y la reverencia, devoción y acción de gracias de los fieles que reciben el sacramento. La terminología evita expresiones imprecisas o que puedan ser habituales en los reformadores ⁴¹.

Como es lógico, este planteamiento marcará una gran distancia con Erasmo y Gropper, no sólo en la disposición de la materia sino en el mismo enfoque de los temas centrales: ninguna correspondencia clara redaccional o literaria hemos encontrado con ellos. Carranza, en cambio, utilizará en ocasiones párrafos del *Catholicus Catechismus*, e incluso le deberá una gran parte de su Introducción.

En resumen, se trata de un catecismo un tanto peculiar, interesante por la gran cantidad de textos bíblicos utilizados, con una gran componente apologética, y con doctrina tradicional pero adecuada a las polémicas del siglo XVI. Aporta, por tanto, aspectos valiosos a los autores de otros catecismos, y en concreto a los redactores del Catecismo Romano, pero será difícil que puedan utilizarlo como fuente principal para la exposición del bautismo debido a su especial *ordo docendi* y a las diversas características peculiares que hemos señalado.

Los elementos doctrinales básicos aparecen patentes en los lugares correspondientes del Capítulos II y III ⁴², como ya hemos indicado.

4. *Confessio Catholicae Fidei Christiana* (1551)

ESTANISLAO HOSIO (1504-1579)

La *Confessio Catholicae Fidei* fue preparada por Hosio como profesión de fe del episcopado polaco para el Sínodo del Petrikau de 1551. Completada y revisada en los años posteriores se editó por vez primera en Cracovia en 1552, y ya en su totalidad en Maguncia en 1557. Para el año 1579 había alcanzado 31 ediciones; no sólo latinas, sino que se tradujo al polaco, alemán, francés, italiano, inglés, flamenco, árabe y armenio ⁴³.

Además del valor intrínseco de la *Confessio*, y de su extraordinaria difusión, hay otros factores que hacen verosímil que la obra de Hosio fuera tenida en cuenta por los redactores del Catecismo Romano. En primer lugar la actuación del Cardenal polaco en Trento, como teólogo y como delegado papal. Además S. Pío V le encargó precisamente a él la traducción del Catecismo Romano al polaco y durante su redacción y primeras ediciones fue frecuente su correspondencia con S. Carlos Borromeo y con el mismo Papa sobre el tema. Se añade a esto que nuestro autor tuvo amistad personal con Sirleto, al cual correspondió una destacada participación en la revisión del texto del Catecismo ⁴⁴.

Escribe Hosio en el prefacio de la *Confessio* que el objetivo de todo su trabajo no es otro que volver al buen camino a los que se engañan por las doctrinas de los herejes, y mantener en la primitiva fe a los vacilantes ⁴⁵. Este criterio hace que esta obra sea en muchos pasajes más parecida a un escrito de controversia que a una exposición lineal de la doctrina católica con finalidad docente. No es por tanto exactamente un catecismo, y aunque tenga un orden más sistemático y completo que el de las obras de Gropper o Nausea, las constantes disgresiones y la complejidad de su aportación patristica alejan el estilo de la *Confessio* del que encontraremos en el Catecismo Romano.

A pesar de que no se manifiestan de modo patente correspondencias directas entre la obra de Hosio y el Catecismo Romano ⁴⁶, es claro —al menos para la zona de los sacramentos— un gran avance de estructuración y profundidad entre la *Confessio* y los textos de Erasmo, Gropper y Nausea. Parece, por lo tanto, que tiene interés incluir la obra de Hosio en nuestro estudio, tanto por su aportación teológica como por los numerosos testimonios patristicos que brinda a los redactores del Catecismo.

El tratado del bautismo de la *Confessio* es más completo y equilibrado que los de Gropper o Nausea. A diferencia de estos autores, la zona que Hosio dedica explícitamente al signo sacramental es pequeña, sin embargo, veremos que

considera todos los efectos del bautismo, precisamente, desde la perspectiva del signo.

Casi todos los temas habituales están presentes. En comparación con los autores precedentes, podemos considerar aportaciones de nuestro autor a la catequética del XVI: una mayor precisión en las condiciones de los adultos, el estudio del valor de las obras antes del bautismo y del mérito en los bautizados, y la doctrina explícita sobre el carácter, y desde ella la no iterabilidad del bautismo. En cuanto a las ceremonias, su exposición no se diferencia sustancialmente de la de los otros catecismos.

Atendiendo a cuestiones que no aparecen o están escasamente desarrolladas en la *Confessio* podemos hacer notar que no se habla nunca de modo expreso del pecado original ni de la gracia santificante, ni de la institución y promulgación del sacramento. Tampoco se da ninguna indicación para el caso de urgencia del bautismo, y se echa en falta una mayor concreción en los efectos del sacramento en los adultos según sus disposiciones: aunque es la primera obra, entre las que estudiamos, que trata de las disposiciones del adulto para ser bautizado con fruto, no comenta la necesidad del deseo y libertad en quien accede al bautismo.

Conviene hacer notar que en algunos puntos mantiene posturas personales no acordes con los otros autores y que no tendrá tampoco correspondencia en el texto del Catecismo. Habla, por ejemplo, de la «*concupiscentiae refrigeratio*»⁴⁷ que se da en el bautismo —lo cual explícitamente contradice, por ejemplo, Soto— y de que que en cuanto a la liberación que se produce en el bautismo, «*de solis aeternis poenis intellegi debet: has enim et non aliae morte sua Christus abolevit*»⁴⁸. Esto último no es lo que enseñan los otros autores y tampoco el Catecismos Romano que comenta: «El bautismo es también causa de que después del breve curso de esta vida seamos libres de todas las penas que son consecuencia del pecado original».

Los elementos esenciales de su exposición sobre el bautismo quedarán patentes, como para los otros autores, en

las páginas correspondientes a los Capítulos II y III, al tratar de la fe y la gracia bautismal.

Respecto a sus formulaciones teológicas, conviene destacar que en la doctrina bautismal de Hosio se manifiesta un cristocentrismo radical, inspirado en San Pablo, que recorre todas las cuestiones. Se concreta esta visión en que por el bautismo *incipimus esse membra Christi et corporis eius Ecclesiae*⁴⁹, pues su primer efecto es la regeneración y renovación en el Espíritu Santo *quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Dominum nostrum*⁵⁰, ya que *applicatur enim baptizato virtus passionis Christi*⁵¹, pues *Christi meritum est omne meritum nostrum*⁵². El sujeto, ya que ha de revestirse de Cristo, habrá de prepararse para el bautismo con la fe en Él y el rechazo penitente de las obras que de Él le alejan, *ut quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris ita et nos in novitate vitae ambulemus*⁵³.

También al ministro del bautismo lo considera en referencia a Cristo, como instrumento suyo: *qui mundat lavacro aquae in verbo vitae (ubi minister videtur corporaliter operari) non nisi Christus est*⁵⁴. Por todo ello las mismas ceremonias que acompañan a la ablución bautismal serán ocasión de mostrar la incorporación del bautizado a Cristo y la necesidad de vivir luego, en su vida, la misma vida de Cristo⁵⁵.

5. *Summa Doctrinae Christianae* (1555)

SAN PEDRO CANISIO (1527-1597).

La *Summa Doctrinae Christianae* se publicó por vez primera en Viena, en 1555, bajo la autoridad del entonces Rey Fernando, que había sido su impulsor. Se concibió como un catecismo que pudiera utilizarse en academias y escuelas superiores, y, ya desde 1560, su enseñanza fue obligatoria en todo el Imperio. La obra de Canisio había sido cuidadosamente revisada en Roma y Viena, y desde su misma aparición fue un elemento decisivo para contener el avance de los errores protestantes en Alemania y en toda Europa.

En 1566 publicó Canisio, en Colonia, la primera edición post-tridentina, incluyendo las oportunas correcciones para incorporar la doctrina definida en el Concilio, y presentando ya el libro a su nombre. A partir de 1569 se comenzaron una serie de ediciones que añadían a cada capítulo los textos de la Escritura y de los Padres que testimonian las enseñanzas del Catecismo, de modo que no fuera preciso acudir directamente a las fuentes por estar incorporadas a la propia obra. De la difusión que tuvo este catecismo nos da idea el prefacio de la edición de París de 1686, que hace referencia a más de 400 ediciones ⁵⁶.

La influencia de S. Pedro Canisio en Trento y en toda la vida de la Iglesia es bien conocida. Un breve esbozo muy significativo lo tenemos en las palabras que le dedicó Pío XI al declararle santo y doctor de la Iglesia ⁵⁷.

En referencia a la catequética del XVI su situación es privilegiada: Canisio tenía gran amistad con Hosio, vivió en la Viena de Nausea y en la Colonia de Gropper y se relacionó con quienes serían los redactores del Catecismo de Trento. No es pues extraño que, como sabemos ⁵⁸, colaborara también con Hoffeus, a quien el Papa había encargado los trabajos de traducción y publicación del Catecismo Romano en alemán.

Las características redaccionales de la *Summa Doctrinae* son, sin embargo, muy diferentes de las del resto de las obras que estudiamos y por ello no es fácil que aparezcan relaciones con los otros autores o con el Catecismo Romano al nivel de lo que aquí llamamos fuentes redaccionales o literarias. Esto resulta también patente en la parte relativa al bautismo, pero de todas maneras, es tal la importancia de la obra de Canisio en la catequética del XVI que debe estar también presente en nuestro estudio, al menos como punto de referencia.

Los objetivos concretos de la *Summa Doctrinae* hacen que por su reducida extensión sean bastantes los temas que no aparecen en su tratado bautismal. Interesa, en concreto, señalar que carece de la exposición de las ceremonias habitual en los otros catecismos. Tampoco presenta indicaciones

prácticas referentes a las condiciones del sujeto adulto, a los padrinos, al bautismo en caso de necesidad, al nombre que se ha de imponer a los niños, y a otras cuestiones similares que son muy significativas en el estilo catequético del Catecismo Romano. Canisio no se refiere directamente, en esta zona del bautismo al carácter y al pecado original, pero igualmente podríamos valorar la ausencia de otros temas con trascendencia teológica, y que ocupan sin embargo un lugar relevante en la exposición del Catecismo Romano: naturaleza de la gracia, institución y promulgación del bautismo, etc.

La *Summa Doctrinae* apoya su exposición del bautismo en algunas citas de la Escritura y de los Padres —S. Agustín, S. Bernardo y S. Ambrosio—, pero la mayor parte de la doctrina se presenta en directo, sin demostraciones ni testimonios explícitos. En la base de todo ello encontramos, sin embargo, el entramado bíblico y patrístico que es habitual en los catecismos de la época, y que se hace patente por las referencias que el mismo Canisio preparó para los *marginalia*. Al examinar esos testimonios, nos reafirmamos en no considerar la *Summa Doctrinae* como fuente directa del Catecismo Romano ya que no aporta ninguna cita explícita que no hayamos encontrado en los otros autores estudiados⁵⁹.

A la vista de estos criterios negativos en cuanto a la consideración de fuente redaccional, queda por considerar una zona de la *Suma Doctrinae* en que Canisio abandona el modo esquemático habitual de su exposición y presenta un amplio texto parenético. Se trata de la respuesta a la cuestión «A qué nos obliga el beneficio de haber recibido tan gran sacramento»⁶⁰. Subraya aquí Canisio dos ideas: la gratitud que debemos por el sacramento recibido y la obligación de recordar los compromisos cristianos que en el bautismo hicimos por nuestros padrinos. Estas ideas y su tono exhortativo parecen cercanos a los autores y al Catecismo Romano; sin embargo, como veremos seguidamente, el resultado del estudio de las interdependencias es negativo.

La primera parte del texto tiene cierta semejanza con un párrafo de Nausea⁶¹ pero, aunque ambos aluden a Tito 3, 5-7, no parece que la *Confessio* haya servido de modelo

redaccional. La segunda parte del texto parenético recoge citas de la Escritura y de S. Ambrosio, pero como también están en los demás catecismos⁶² no son por tanto significativas. Por lo demás, y con respecto al Catecismo Romano, se aprecia alguna similitud respecto al texto parenético del lugar paralelo, sin embargo en este punto, es patente que el Catecismo dependerá de Carranza⁶³.

6. *Comentarios sobre el Catechismo Christiano (1558)*

BARTOLOMÉ DE CARRANZA (1502-1576).

El catecismo de Carranza ha tenido una historia verdaderamente singular⁶⁴. Los pocos ejemplares que salieron de los almacenes de su editor fueron suficientes para que la obra pudiera bien ser conocida entre los expertos, ya que la estudiaron los teólogos que debían informar a la Inquisición, los que defendieron al Arzobispo de Toledo, los miembros de la Comisión de Trento que trabajaban en el *Index*, los que participaron en la fase romana del proceso contra Carranza y, sin ninguna duda, los redactores del Catecismo Romano⁶⁵.

Las investigaciones de García Suárez sobre la correspondencia entre los *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* y el Catecismo Romano le llevaron, en efecto, a concluir que «entre ambos libros existe una serie de paralelismos, similitudes, y concordancias verdaderamente notables. A mi juicio, es imposible explicar estas analogías y semejanzas (en ocasiones, identidad literal) por razones de simple coincidencia»⁶⁶. La hipótesis de García Suárez ha quedado plenamente confirmada y se ha tenido ya en cuenta, con extraordinaria utilidad, en distintos trabajos de investigación sobre la teología eclesiológica y sacramentaria del Catecismo Romano⁶⁷. El estado actual de los trabajos en este campo permite considerar los *Comentarios* de Carranza como fuente del Catecismo Romano, al menos en los artículos sobre la Iglesia y los sacramentos.

En cuanto a las fuentes del propio catecismo de Carranza, está perfectamente probada la tesis de J. I. Tellechea referente a la dependencia de Gropper en el artículo eclesiológico, y se ha comprobado sobradamente que esta dependencia alcanza también al tratado de los sacramentos⁶⁸. El trabajo de Rodríguez y Lanzetti sobre las fuentes del Catecismo Romano⁶⁹, ha puesto al descubierto además la dependencia entre el prefacio del Catecismo de Carranza y el de Nausea.

En el marco de nuestra investigación hemos tenido ocasión de comprobar repetidamente estas dependencias de Carranza con Gropper y Nausea⁷⁰, y de valorar el engarce doctrinal de su catecismo en el conjunto de los autores estudiados. Nos detenemos ahora a comentar el resultado de la consideración de las interdependencias redaccionales y más adelante, en los Capítulos II y III, trataremos de los aspectos doctrinales al estudiar la fe y la gracia en el contexto bautismal⁷¹.

Carranza sigue el esquema de Gropper, y recoge una buena parte del *Enchiridion* en su propio texto. Evita la presentación directa de las citas patrísticas que llenan el catecismo que le sirve de modelo, y así su estilo resulta mucho más sencillo, claro y práctico.

También consultó el *Catholicus Catechismus* en temas que Gropper no mencionaba o en los que su exposición era excesivamente compleja. El catecismo de Nausea le permite, por lo tanto, completar su fuente principal, pero al mismo tiempo le influye con sus característicos comentarios sobre la dignidad del bautismo y sobre la profesión de fe que se hace al recibirlo.

De la utilización de la *Confessio Fidei Apostolicae* no hemos podido obtener pruebas suficientes. A lo largo de nuestro estudio del catecismo de Carranza hemos encontrado ocasiones en que hay indicios de esa posible consulta de la obra de Hosio⁷², pero en ninguno de los casos las pruebas son concluyentes: se trata de lugares teológicos que pertenecen al fondo común de las obras doctrinales y catequéticas, y, por tanto, aunque en esos momentos las otras fuentes —Gropper y Nausea— no manifiesten su presencia, las cuestio-

nes doctrinales que se exponen no son tan peculiares como para que un leve indicio baste para asegurar la dependencia.

Nada hemos encontrado que haga suponer la dependencia del catecismo de Canisio. El texto exhortativo que trae al final de su artículo del bautismo tiene párrafos a los que se pueden hacer corresponder otros paralelos de nuestro autor, pero debemos valorarlo de igual modo que acabamos de indicar respecto a la obra de Hosio.

No parece que Erasmo haga directamente una aportación de orden redaccional a la doctrina del bautismo del catecismo de Carranza, pero sí hay una influencia —más o menos directa— en el estilo de la catequesis, en el énfasis sobre la necesaria coherencia de la vida cristiana con los compromisos bautismales, y en las líneas maestras de la exposición de Carranza sobre la renuncia al mundo y a Satanás.

A pesar de lo que hemos indicado sobre la dependencia de Gropper y Nausea, es innegable que quien brinda todo el fondo teológico a los *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* es Santo Tomás. Teniendo en cuenta que en esta parte de la obra de Carranza no se aprecian referencias directas a lo definido en Trento, la Suma Teológica aparece de continuo como fondo doctrinal de este catecismo. Aunque se hace notar todo ello de modo más patente en los artículos dedicados a los efectos del bautismo y a las disposiciones de quienes se bautizan, toda la exposición de Carranza, incluso lo que más directamente depende de las otras fuentes, es siempre coherente con la doctrina de Santo Tomás. Nos parece interesante subrayar esta característica que, sin duda, facilitó sustancialmente su labor a los redactores del Catecismo Romano, ya que contaban con dos fuentes principales —Carranza y Soto—, una catequética y otra teológica, ambas con las mismas coordenadas doctrinales.

Respecto a las características propias de la doctrina que presenta la exposición de Carranza, guiada por Santo Tomás, observamos que mantiene un gran equilibrio entre el cristocentrismo de los sacramentos, las disposiciones de quienes se bautizan, y las exigencias de vida cristiana que surgen del bautismo, tanto por la conversión voluntaria del hombre

como por la acción transformante de la gracia⁷³. La teología bautismal de Carranza recoge así, junto al fondo teológico clásico, un afán vivificador del obrar cristiano que es característico de buena parte de la catequética del XVI, y que será modular en el Catecismo Romano. Podemos recordar algunos de sus aspectos significativos: por el bautismo se nos da la gracia y con ella todas las virtudes y los dones del Espíritu Santo, y así renacemos a una nueva vida, cristiana y espiritual; el pacto que en el bautismo hacemos con Dios, nos obligará en adelante a «formar la vida por las leyes de Jesucristo»; por eso, «de la obligación que dejamos hecha en el baptismo nos habíamos de acordar todos los días de la vida, porque en el cumplimiento de ella está puesta nuestra salud eterna»⁷⁴.

El bautismo, dicen los *Comentarios sobre el Catechismo Christiano*, es «instrumento principal por el cual da Dios al hombre la salud eterna y todo lo que es necesario para alcanzarla»⁷⁵, y tiene virtud para esto precisamente porque en él se nos aplican los méritos de la Pasión de Cristo. «Antes vivíamos vida natural y ahora vivimos vida cristiana (en la cual nacemos en el baptismo por obra del Espíritu Santo) que es vida celestial y espiritual, si no la perdemos por nuestra culpa»⁷⁶.

El tratado del bautismo del Catecismo Romano manifestará su dependencia de las definiciones tridentinas y de la doctrina tomista sobre los sacramentos; por eso, la influencia de la obra de Carranza en el Catecismo será menor en el nivel propiamente teológico que en el literario-redaccional. Sin embargo, en las aplicaciones pastorales y en el estilo de su exposición pedagógica va a suponer una aportación considerable. En ocasiones, la articulación de las cuestiones y los párrafos que hacen de introducción de muchas de ellas serán ocasión de que se manifieste la dependencia. Otras veces descubriremos que el Catecismo presenta, resumidos, los puntos centrales de la exposición carranceña, complementados con una más cuidada fundamentación teológica, bíblica y patristica. De todas formas, al estudiar el texto del Catecismo Romano nos encontramos siempre más cerca de la obra de Carranza que de cualquiera de los otros catecismos que, hasta ahora, hemos examinado.

7. *Commentarium in IV Sententiarum* (1557)

DOMINGO DE SOTO (1495-1560)

La hipótesis de García Suárez de que los *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* eran fuente redaccional del Catecismo Romano, plenamente comprobada, ha sido de gran utilidad para la labor de investigación sobre la teología del Catecismo Romano, tanto en los campos de la eclesiología y los mandamientos sobre los que efectuó sus cotejos García Suárez, como en los referentes a los sacramentos y a la oración⁷⁷.

Sin embargo, como indicábamos en la Introducción⁷⁸, diversos indicios que sugerían esos estudios llevaban a considerar la presencia de otra fuente de mayor contenido teológico, abundante en textos escriturísticos y de los Padres, con erudición en los temas más debatidos en Trento... y que, quizá, podría hacer también de puente entre Santo Tomás y el Catecismo...

La obra de P. Rodríguez y R. Lanzetti, «El Catecismo Romano: Fuentes e Historia del texto y de la redacción»⁷⁹ aporta los datos decisivos en esta cuestión: el tratado de Soto sobre los sacramentos es la fuente que se perfilaba en buena parte de aquellos aspectos que la presencia de Carranza no llegaba a justificar. El *Commentarium in IV Sententiarum* de Domingo de Soto brindaba a los redactores del Catecismo el complemento perfecto para la obra de Carranza: se encontraban con un extenso tratado de los sacramentos, probablemente el más prestigioso del momento, que recogía el patrimonio doctrinal de Santo Tomás y los escritores católicos posteriores, en plena fidelidad con el Magisterio, y puesto al día en relación con la problemática luterana y los debates y decretos tridentinos.

En el trabajo publicado por Rodríguez y Lanzetti encontramos una exposición perfectamente planteada de los motivos que justifican que los redactores del Catecismo Romano pensaran en Domingo de Soto como punto de referencia doctrinal para un texto de tan notable importancia. A ese estudio nos remitimos en esta cuestión.

El *Commentarium in IV Sententiarum*⁸⁰ es una obra de madurez, cuidadosamente elaborada y cuya primera edición Soto siguió muy de cerca. En ella recoge su larga experiencia docente sobre el tratado *de sacramentis*⁸¹ y la doctrina de los correspondientes decretos tridentinos en cuya redacción él mismo participó activamente. Como características doctrinales más sobresalientes de la obra de Soto deben señalarse su continua fundamentación bíblica y patristica, el sentido cristocéntrico de todos los aspectos del bautismo, y la atención a las condiciones de validez en la administración del sacramento.

El interés por los testimonios bíblicos y patristicos se muestra tanto en su utilización para precisar las verdades de fe, como en el marco de tradición e historia que acompaña a la exposición de cada uno de los temas. En concreto, cuando argumenta en la línea de la Tradición, Soto aprovecha también frecuentemente la costumbre de la Iglesia y la práctica litúrgica como criterio para la confirmación o rechazo de posturas e interpretaciones.

Respecto al cristocentrismo, conviene señalar que, aunque el interés inmediato de Soto no sea pastoral, esta característica de su exposición teológica abre perspectivas hacia la doctrina de la identificación con Cristo en la vida del bautizado y con ello se entra en el ámbito del estilo pastoral del Catecismo Romano.

La especial atención a las condiciones de validez en la recepción del sacramento hace que el *Commentarium in IV* sea preciso en su terminología, concreto y bien documentado. Todo ello tiene gran interés para los redactores del Catecismo, aunque, en muchas ocasiones, al mismo tiempo que mantienen la doctrina que recogen se ven obligados a hacer un notable cambio de enfoque para superar los mínimos a que apunta la validez y dar al texto un tono más práctico, pastoral y exigente.

En comparación con los catecismos que hemos estudiado, el *Commentarium in IV* de Domingo de Soto es más completo en su contenido y más ordenado en su estructura, y tiene mayor cercanía a los decretos tridentinos y una pre-

sencia más inmediata —aunque actualizada— de Santo Tomás. Su gran extensión, y su concepción como tratado teológico, hacen que todos los temas estén expuestos con una profundidad y un rigor conceptual que no podrían esperarse de esas obras catequéticas. En la perspectiva de las fuentes del Catecismo Romano tendrán, por lo tanto, especial relevancia las zonas de la exposición del *Commentarium in IV* referentes a la gracia, la concupiscencia, el pecado original, la justificación, y otros puntos centrales en la controversia con el protestantismo⁸².

También será Soto quien ofrezca al Catecismo Romano la mayor aportación en el marco de los testimonios bíblicos, patrísticos y magisteriales de su exposición, como se comprueba en los anexos que citábamos⁸³.

En definitiva, el *Commentarium in IV Sententiarum*, como repetidamente se podrá comprobar, fue la fuente básica para los redactores del Catecismo Romano tanto en el aspecto de la fundamentación teológica como en los testimonios de apoyo a la doctrina que se había de exponer. En este trabajo constituye además una valiosa referencia para juzgar en su conjunto los planteamientos doctrinales de las otras obras estudiadas. Lo haremos de modo especial en el epígrafe dedicado a la gracia bautismal.



CAPÍTULO II

DESDE LOS MODELOS REDACCIONALES HACIA EL CATECISMO ROMANO (A)

El bautismo: signo, pacto y gracia

1. *Explanatio Symboli* (ERASMO)

Al comenzar Erasmo su breve tratado de los sacramentos hace un elenco de ellos con una indicación relativa a cada uno. Respecto al bautismo indica: *quo renascimur Christo*⁸⁴.

Más adelante, en la contestación a la pregunta *quae gratia confertur per singula sacramenta?*, su respuesta es del mismo tenor:

«Del bautismo no es necesario hablar. Nadie ignora que por él muere el hombre viejo, extinguido todo pecado, tanto el original como el personal, y, purgado de toda mancha por la fe en Cristo, surge el hombre nuevo, al cual Pablo llama 'nueva criatura'»⁸⁵.

La explicación de la gracia bautismal se inicia por tanto para Erasmo con este renacer.

Qué sea la gracia, y cómo se da en los sacramentos, no queda expresado de modo directo y claro cuando los define en la *Explanatio*:

«En los sacramentos, por algún signo sensible, se infunde la gracia insensible congruente con el signo externo»⁸⁶.

Es más explícito en otros de sus escritos, y aunque tiene aversión a todo lo que pueda suponer una auténtica definición o expresión técnica, se puede señalar que su modo habitual de considerar esta cuestión es el siguiente: el sacramento

es signo de una cosa sagrada que, necesariamente *velut ex pacto*, es acompañado por la gracia invisible. Así lo escribe repetidamente en sus controversias con Zuñiga:

«... la palabra Sacramento recibe dos sentidos en los libros de los teólogos: unas veces como signo de una cosa sagrada, y otras como signo sagrado que se manifiesta por una forma visible pero que produce en nosotros una gracia invisible y peculiar, *velut ex pacto divino...*».

«... por los signos sacramentales *ex pacto* se infunde en nosotros la gracia sacramental»⁸⁷.

Payne, apoyado en estas expresiones y en otras similares, considera a Erasmo, en este tema, cercano a la tradición franciscana: la conexión del sacramento y la gracia es porque Dios libremente ha prometido —*ex pacto*— acompañar el uso del signo sacramental con la gracia que directamente infunde El mismo en el alma. Los sacramentos, por tanto, no contienen y causan la gracia de modo instrumental, como diría la escuela tomista⁸⁸, sin embargo Dios, por ellos, infunde en nosotros la gracia.

No dedica Erasmo especial atención al signo externo —el agua o la ablución y las palabras bautismales— ni tampoco precisará la doctrina sobre la gracia: la eficacia del bautismo la centra en el perdón de los pecados y el renacer en Cristo como nueva criatura; y la causa de esta eficacia, en su Pasión, como indicará al hacer referencia a Cristo, autor y ministro del bautismo ... «*cuius vis est ex sanguine Christi, capacitas per fidem*»⁸⁹. Hemos de concluir por tanto que para Erasmo lo central en nuestra cuestión es ese «pacto» por el cual al signo le acompaña la gracia.

2. *Enchiridion Christianae Institutionis* (GROPPER)

Podemos considerar que la idea central de Gropper sobre estas cuestiones la presenta él mismo en la parte general de los sacramentos: «lo capital en la doctrina de los sacra-

mentos es que Cristo instituyó unos signos por los que Dios, en virtud de su palabra, remedia nuestros pecados y nos reviste en cierto modo de su gracia y nos une a El con un pacto espiritual»⁹⁰. Aparecen ya aquí tres elementos que serán característicos de toda la exposición del *Enchiridion* sobre el bautismo: la eficacia de la palabra, el pacto espiritual y la falta de precisión sobre el modo de actuar de la gracia. Estudiaremos a continuación cada uno de ellos.

2.1. *Eficacia de la palabra*

Respecto al primero de estos puntos, la insistencia de Gropper es constante: ya en la misma parte general de los sacramentos, al preguntarse cómo causan la gracia, insiste, «*magis verbum...*»⁹¹, y esto estará también presente en todo su tratado del bautismo.

La prelación del *verbum* sobre el *elementum* se da también en el *ordo docendi* del *Enchiridion*, en contraste con el *ordo* de los demás autores que estudiamos que siempre tratan antes del agua que de las palabras⁹². Es de notar que Carranza, que sigue habitualmente el orden de Gropper, en este punto lo abandona y antepone también el estudio de la materia al de la forma⁹³.

¿Cuál es para nuestro autor la eficacia de las palabras del bautismo? Su postura es clara: por ellas se obtiene la reconciliación y se hace el pacto con Dios. Veamos cómo expone esos dos efectos:

Por las palabras se obtiene la reconciliación:

«Cuando el ministro dice «yo te bautizo...: el sentido de las palabras es: con este signo visible te testifico que has sido reconciliado y recibido por Dios...»⁹⁴.

Por las palabras se hace el pacto con Dios:

«Por estas palabras se contrae el pacto entre Dios y el hombre»⁹⁵.

Citando a San Agustín, recuerda que sin las palabras no habría sacramento y que la eficacia de las palabras no está en que se dicen sino en que se creen⁹⁶ Más adelante estudiaremos cómo trata Gropper el papel de la fe en el bautismo.

La importancia que da Gropper a las palabras se pone de manifiesto no sólo al tratar de la forma del sacramento sino también en las ceremonias. Por ejemplo, comentando el momento de dar nombre al que se bautiza, nuestro autor llena de sentido esta costumbre de la Iglesia, diciendo que «antes de ser bautizados carecemos de nombre y de fe», y que «dar el nombre es renunciar al anterior posesor»⁹⁷.

Como es habitual en Gropper, la insistencia en el *verbum* es compatible con que en ocasiones el *elementum* se considere a su vez actuando con toda eficacia. Lo comprobamos al ver cómo inicia la exposición de los efectos del bautismo. No hablará aquí de las palabras, sino del agua y el Espíritu:

«In baptismo enim, per aquam et Spiritum, in parvulis originalis culpa aboletur...»⁹⁸.

2.2. *El pacto espiritual*

Cuando nuestro autor se refiere al pacto bautismal, no es al estilo de Erasmo para indicar que se da la gracia «*velut ex pacto*»⁹⁹ sino para expresar esa alianza que se hace entre Dios y el hombre en el bautismo, con unas obligaciones por ambas partes. En cierto sentido sus expresiones son más cercanas a las de Lutero, que también consideró el bautismo como pacto entre Dios y el hombre, aunque en el planteamiento luterano la justificación del bautizado ha de considerarse extrínseca y permanente.

Gropper resaltará la alianza que se hace en el bautismo —«*Nam quid aliud est baptismus, quam foedus Dei cum homine, et hominis cum Deo?*»¹⁰⁰— pero enseñará que, al mismo tiempo, Dios obra sobrenaturalmente en el alma del bautizado. Entresacamos algunas de sus expresiones que demuestran esta eficacia en el sujeto:

«... *in baptismo... tam originalia quam actualia peccata delentur... morimur enim peccato... regeneramur ac nascimur... ut iustificati gratia ipsius haeredes simus... Christus induimur...; contra fomitem gratiam confertur...*»¹⁰¹.

Aprovechará, por tanto, Gropper la idea de la permanencia del pacto bautismal y toda su riqueza ascética y pastoral, pero el motivo de que sea posible —y exigible— al bautizado el cumplimiento de su alianza con Dios será precisamente esta transformación interior que se da en el bautismo. La santificación no es consecuencia de un «sacramento permanente» —según el sentido luterano— sino de la fidelidad del hombre a la gracia de Dios.

Lo explica Gropper, por ejemplo, al estudiar la permanencia de la concupiscencia en el bautizado¹⁰²: el pacto no estará en que Dios no la impute en adelante como pecado, sino en que Dios nos infunde su Espíritu para que siguiendo sus inspiraciones —no por nuestras fuerzas, sino por la suya— triunfemos de la concupiscencia y del diablo.

La respuesta del hombre, en cumplimiento del pacto es ocasión para que el *Enchiridion* insista en la vida cristiana, en la victoria con la gracia de Dios, y en otros aspectos de exhortación a la coherencia de la vida nueva unidos a Cristo. Carranza, que parte de la exposición de Gropper, será aún más insistente en esta llamada a vivir lo que él llama la «profesión de cristianos»¹⁰³, aunque sólo alguna vez recoja explícitamente las expresiones del bautismo como pacto¹⁰⁴.

También se referirá al «pacto» el *Enchiridion* al subrayar la continuidad entre la circuncisión, por la que se hacía la Antigua Alianza, y el bautismo, con el que Cristo quiso sellar la Nueva. De esta continuidad obtendrá Gropper los argumentos contra los errores de los anabaptistas¹⁰⁵ que recogerá también Carranza¹⁰⁶ y encontraremos en el Catecismo Romano¹⁰⁷.

2.3. *Modo de actuar del bautismo: la gracia*

En el texto de Gropper con que iniciábamos el estudio de los aspectos doctrinales del *Enchiridion* leíamos que los sacramentos «en cierto modo» nos revisten de la gracia. No es fácil precisar ese «en cierto modo» ya que nuestro autor es igualmente inconcreto cuando dice que los sacramentos causan la gracia: añade entonces «*large sumpto vocabulo*», refiriéndose al «ser causa»¹⁰⁸.

Para ahondar en el pensamiento de Gropper sobre cómo actúa el bautismo, será preciso considerar los dos enfoques complementarios de su exposición: el que profundiza en la línea del pacto bautismal y el que se centra de modo más directo en los efectos de la gracia.

Considerando el bautismo en lo que tiene de pacto entre Dios y el hombre, Gropper comenta que se trata de un «pacto de buena conciencia» ante Dios, *confidens se habere placatum Deum propter Christum*¹⁰⁹. La posibilidad del pacto es por la sangre de Cristo, ya que en el bautismo morimos y somos sepultados con Cristo para resucitar con El y vivir *in novitate vitae*¹¹⁰. Este pacto se testifica por la palabra de promesa de Dios y por la palabra de fe y confianza del hombre.

Siguiendo la línea de pensamiento relativa a la gracia, Gropper considera también, en varios momentos, al bautismo como un *lavacrum regenerationis* por el cual nos limpiamos de todo pecado y somos regenerados y revestidos de Cristo¹¹¹. En el Bautismo se nos da la gracia del Espíritu Santo que en adelante ha de obrar constantemente en nosotros, de modo que actuemos con el efecto y la fuerza del bautismo toda nuestra vida.

Las referencias a la gracia en la exposición de Gropper son irregulares: no hay una auténtica definición, y unas veces habla de *pactum gratiae divinae*¹¹², otras de *gratia Spiritus Sancti*¹¹³, otras de la gracia —*virtus baptismi*— contra la concupiscencia¹¹⁴... El Catecismo Romano¹¹⁵ definirá la gracia, y en referencia a ella podrá estructurar mejor toda la doctrina sobre la eficacia del bautismo.

3. *Catholicus Catechismus* (NAUSEA)

Como ya hemos señalado al presentar esta obra de Nausea en el Capítulo I, su exposición es más clara y tradicional que la de Erasmo y Gropper. Se puede apreciar esto de modo patente en las cuestiones referentes a la gracia y al signo bautismal, temas a los que dedicamos sendos epígrafes.

No entra Nausea en consideraciones relativas al «pacto» bautismal: es ésta una de las expresiones que son normales en otros escritores católicos, pero que él utilizará poco, y siempre con cautela y precisiones ¹¹⁶.

3.1. *La gracia del bautismo*

Enseña Nausea que, los sacramentos son signos eficaces de la gracia, pero que no sólo son signos, sino que precisamente «por ellos» se da la gracia espiritual. Su terminología es muy clara, y con expresiones que llaman la atención por lo cercanas que resultan a las que después se utilizarán en Trento. Leemos, por ejemplo en el primer capítulo sobre los sacramentos de su *Catholicus Catechismus*:

«Sacramentum signum esse quoddam eius, quae per illud datur, gratiae spirituales» ¹¹⁷.

Un poco más adelante lo subraya de modo muy expresivo:

«Vanitatis proinde manifestae convincuntur, qui vel negant sacramentum conferre gratiam, vel efficax gratiae signum esse» ¹¹⁸.

Todo ello responde a la doctrina de los sacramentos como *invisibilis gratiae visibilis forma*, de San Agustín, con que Nausea comienza su exposición de la parte general *de sacramentis*.

Según esto, y teniendo en cuenta que el signo externo es la limpieza de las manchas corporales, comenta nuestro autor que el bautismo será eficaz, por la gracia que infunde,

para remitir en el alma todos los pecados: para esto, principalmente, ha sido instituido por el Señor ¹¹⁹.

El poder de Dios, al instituir los sacramentos hace que tengan esta eficacia espiritual, ya que «no son solamente manifestación de las promesas divinas, ni testimonio de su benevolencia hacia nosotros o consuelo para nuestras afligidas conciencias, sino que, los sacramentos nos disponen de modo inmediato a recibir la gracia, y eficazmente la significan» ¹²⁰. La terminología de Nausea en esta cuestión no es suficientemente precisa: a primera vista parece que su postura podría encuadrarse en la línea de la «causalidad dispositiva», pero el «*immediate (ut sic dixerimus)*» que utiliza, y el «*efficaciter*», hacen pensar en una causalidad más próxima a la eficiente. A continuación del texto que hemos considerado, Nausea compara los sacramentos con «vasos de gracia y medicinas eficaces que disponen al conocimiento, deseo y consecución de la gracia», expresiones que no permiten ya salir del nivel de la causalidad dispositiva ¹²¹.

Estamos, de todos modos, muy lejos de la postura erasmiana de que la gracia se confiere «*ex pacto*», o de la duplicidad de enfoques, tan característica de Gropper. El distanciamiento de Nausea con estos autores será también claro al tratar del signo bautismal, de la fe, y de otras cuestiones que se abordan en los Capítulos II y III de este trabajo.

3.2. *El signo bautismal*

Tanto al presentar la definición del bautismo, como cuando se refiere *in recto* a la materia del sacramento, es muy peculiar el énfasis que pone Nausea en que el agua con que se hace la inmersión o la infusión no es agua común. Indica que la materia del bautismo está santificada y bendecida con las oraciones del sacerdote y especialmente por la invocación de la Trinidad; por eso, dice, debe conservarse con suma veneración ¹²².

Las claras diferencias que se aprecian entre los autores ya estudiados permiten señalar sus enfoque característicos en la cuestión del signo bautismal: la insistencia de Erasmo en

lo interior y personal —en el compromiso cristiano del bautismo— le llevaba a dedicar escasa atención a los elementos del signo externo, materia y forma; Gropper por su parte, subrayando la idea del bautismo como pacto, centraba el signo sobre todo en el *verbum*; en Nausea, lo más explícito es hacer especial referencia a la materia: el agua, *verbo vitae sanctificata*.

4. *Confessio Catholicae Fidei* (HOSIO)

No se hacen en la *Confessio* referencias al pacto bautismal. El elemento más esencial de su doctrina de los sacramentos, y en concreto del bautismo, se centra en que son signos eficaces de la gracia; por eso, en el marco de este epígrafe, interesará destacar de la exposición de Hosio estos tres puntos: cómo valora el signo externo bautismal; cuál es el modo de darse su eficacia, de causar la gracia; y a qué se llama gracia en este contexto.

a) *El signo externo bautismal. Materia y forma*

Señala que para tener completo el sacramento se requieren tres cosas: *res, tanquam materia; verba, tanquam forma*; y la persona del ministro con intención de hacer lo que hace la Iglesia¹²³. Se trata de doctrina tradicional, que Hosio desarrollará al hilo de enseñanzas de diversos Padres de la Iglesia, y especialmente de S. Agustín. En toda su exposición se guarda respecto al binomio *elementum-verbum* un equilibrio muy superior al que veíamos en Gropper o Nausea. Podemos señalar como característico de Hosio en este tema que, al tratar de la materia, no hace referencia a la ablución sino únicamente al agua, considerando además que en ella están ya significados los efectos del bautismo.

Una exposición sintética de lo que venimos diciendo la ofrece la *Confessio* al comienzo del artículo bautismal:

«Est in hoc sacramento visibile signum, aqua materiae locum obtinens: quod accedente verbo, Ego te

*baptizo (..), quod verbum forma est huius sacramenti, sit signum sacrae rei, hoc est, invisibilis gratiae quae non modo significatur, vero etiam confertur multiplex per aquam baptismi sicut etiam varia est et multiplex aquae proprietas»*¹²⁴.

Hosio, por lo tanto, expondrá los efectos del bautismo después, de la consideración del signo, ya que los efectos se podrán conocer precisamente por las diversas propiedades del agua.

4.1. *El bautismo, signo eficaz*

Tanto al iniciar el tratado de los sacramentos como la parte relativa al bautismo, destaca Hosio la consideración del sacramento como signo. En primer lugar son signos de ser cristiano, es decir, señal externa que testifica la fe y la pertenencia a la Iglesia; pero hay una diferencia sustancial con los demás signos, y es que los sacramentos no son meros signos: son signos eficaces, signos que realizan lo que significan:

«Son signos que, en el elemento visible, confieren la gracia invisible. No son cualquier tipo de signo sino signos eficaces, ya que contienen la gracia y son causa de ella: hacen aquello que significan»¹²⁵.

Los sacramentos, por tanto, causan y contienen la gracia, como enseñaba el Concilio de Florencia, pero, ¿cuál es el pensamiento de Hosio sobre el modo como causan la gracia? Afirma que siempre se encuentra en ellos la gracia y siempre la confieren pero que no la contienen sustancialmente, ni la causan eficientemente. Podemos considerar que entiende la causalidad de los sacramentos en la línea de la «causalidad instrumental», pues además, él mismo utiliza esa expresión al comentar que Dios quiso que la salvación que Cristo nos ha alcanzado nos llegara por el agua del bautismo. Sus palabras son claras:

«Regenerationis itaque nostrae causam instrumentalem aquam esse baptismi voluit»¹²⁶.

4.2. La «múltiple gracia bautismal»

A pesar de que en la *Confessio* se hace constantemente referencia a la gracia que dan los sacramentos, y en concreto el bautismo, no hay una definición de gracia o una manera constante de referirse a ella. La gracia es, a lo largo de su tratado del bautismo, algo muy genérico que se da como efecto invisible y sobrenatural. Puede por tanto encontrarse esta expresión aplicada a cualquiera de los efectos del bautismo¹²⁷.

Dos relaciones hace Hosio de estos efectos: la primera, desde la perspectiva de las propiedades y significados del agua bautismal, y la segunda, recorriendo, en sucesión lógica, los pasos de la acción interior del bautismo al recibirse el sacramento. Resumiendo ambas consideraciones, podemos destacar en la exposición de Hosio los siguientes efectos del bautismo a los que se denominan gracias bautismales:

La regeneración del bautizado.

El perdón de los pecados.

La remisión de las penas.

La apertura de las puertas del cielo, que al bautizado, identificado con Cristo, corresponde en herencia.

En el contexto antiprotestante, y siguiendo las definiciones de Trento, se puede considerar que lo más central respecto a la gracia bautismal está en estas palabras de la *Confessio*:

«...divina misericordia...omne gratiarum genus nobis infundens (...) induit eum qui baptizatur novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate»¹²⁸.

La gracia bautismal obra la regeneración del hombre haciéndole, revestido de Cristo, un hombre nuevo recreado en justicia y santidad.

El texto de Hosio, en resumen, supone un avance en la presentación del sacramento del bautismo. Muestra un buen equilibrio entre *elementum* y *verbum* en el signo bautismal y un mayor acercamiento a la terminología de Trento en lo referente a la gracia. Respecto al modo como se causa

la gracia hemos de considerarlo en la línea de la «causalidad instrumental», resaltando además la claridad con que, al referirse a los sacramentos como signos de la gracia, insiste en que son signos eficaces: *id quod signant, efficiunt*¹²⁹.

5. *Summa Doctrinae Christianae* (CANISIO)

Recoge Canisio en su definición de los sacramentos la expresión tradicional de signos externos e invisibles de la gracia. Signos santos y eficaces, dice, ya que contienen y confieren para nuestra santificación la gracia que significan¹³⁰.

No utiliza la terminología referente al pacto, pero señala como uno de los motivos por los que fueran instituidos por Cristo el de tener en ellos signos ciertos y eficaces de la gracia y de la voluntad divina respecto a nosotros¹³¹.

En sus breves respuestas relativas al signo sacramental, tanto en el caso de los sacramentos en general como en el particular del bautismo, no resalta de manera particular ni la eficacia de la forma como hacía sistemáticamente Gropper, ni la del agua como veíamos en Nausea. Se limita a señalar la significación de limpieza interior que tiene la ablución bautismal y a subrayar el hecho de la institución divina. Su definición del bautismo se limita por tanto a expresar el signo y la institución:

«Es el primer sacramento de la nueva ley y el más necesario, y consiste, según la institución de Cristo en la ablución exterior del cuerpo y la enunciación de las palabras legítimas»¹³².

La *Summa Doctrinae* no concreta más acerca de la naturaleza de la gracia o de cómo es causada.

Tenemos presentes, en definitiva, en la obra de Canisio los elementos centrales del tema que nos ocupa pero no hay aportaciones originales ni unas características de la exposición que tengan interés en el marco redaccional del Catecismo Romano.

6. *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* (CARRANZA)

En el catecismo de Carranza, al hilo de la exposición de Gropper y Nausea, volvemos a encontrar los elementos centrales del tema que nos ocupa: el bautismo como pacto, los componentes de signo bautismal y el modo de causar la gracia. Veamos cada uno de ellos.

6.1. *El bautismo como pacto*

El pacto bautismal era en el *Enchiridion* de Gropper un tema medular y aparecía en una zona que Carranza consulta y utiliza para la redacción de su catecismo. Sin embargo, no traducirá textualmente *foedus* por pacto o alianza, sino que en los *Comentarios* lo expresará como «una profesión y un asiento perpetuo entre el hombre y Dios».

Carranza concreta así las características del pacto:

«El hombre renuncia a Satanás y a sus obras, al mundo y a sus pompas, y se obliga a Dios de formar su vida por las leyes de Jesucristo. Y Dios recibe al hombre por los méritos de su Hijo, y por la justicia de su Pasión le perdona todos los pecados pasados y le da el Espíritu Santo, que le resucita a una vida nueva y le santifica todo»¹³³.

Este párrafo es similar al paralelo de Gropper¹³⁴ pero con algunas variantes significativas que comentaremos a continuación.

Donde el *Enchiridion* indicaba que el bautizado «*se vero Deo astringit, ad mortificandum per omnem vitam membra peccati*», Carranza indicará que «se obliga a Dios de formar su vida por las leyes de Jesucristo», expresión equivalente a «obligado a las leyes cristianas» que otras veces utiliza en ocasiones similares. En el contexto antiluterano en que estas cosas se escribían, podemos descubrir el interés del Arzobispo español por insistir en que sólo se puede ser verdadero cristiano cuando se cumplen las leyes cristianas, cuando se

vive como miembro de la Iglesia. Podemos por tanto subrayar que Carranza hace que el pacto personal entre el hombre y Dios, que presentaba Gropper, cobre un sentido más pastoral y catequético¹³⁵.

Otro aspecto que se debe destacar del texto carranceño que comentamos es su énfasis en la acción del Espíritu Santo en el alma del bautizado: en el *Enchiridion* dice únicamente que *vivificat et santificat*, y Carranza lo transforma en «le resucita a una vida nueva y le santifica todo», subrayando así el cambio radical que Dios obra en quien se bautiza.

6.2. *El signo bautismal*

En la exposición del *Enchiridion*, la forma estaba ligada íntimamente al pacto mientras que la materia tenía una importante función como signo de la regeneración. Carranza enfoca el tema de modo diverso: el pacto y la regeneración tendrán un tratamiento más unitario, y la materia y la forma del bautismo se explicarán a partir de las palabras con que Cristo señala cada una de ellas. Sigue así en la redacción de esta zona los párrafos correspondientes de Nausea.

Aunque se aprecie el paralelismo con el *Catholicus Catechismus*, el acuerdo tampoco es pleno: hay en Nausea un énfasis muy peculiar en el «agua santificada» que Carranza pasará por alto. Sí recogerá, en cambio, el razonamiento que justifica la conveniencia del agua en que la necesidad del bautismo es absoluta y por tanto es muy oportuno que su elemento material fuera tan común para los pobres como para los ricos, y tal que no faltara en ninguna parte¹³⁶.

En cuanto a la exposición de la doctrina sobre la forma, se observa que el texto de Carranza sigue al de Nausea, simplificando el conjunto de argumentos y razones de conveniencia para la fórmula trinitaria que recogía el *Catholicus Catechismus*¹³⁷.

Como ya hemos hecho notar¹³⁸, en el *Enchiridion* se ponía un acento muy peculiar en la eficacia del *verbum*: ade-

más, en el orden de presentación y en la exposición doctrinal, el *verbum* precedía al *elementum*. Carranza, por el contrario, antepone la materia a la forma tanto al enunciar los dos componentes del signo bautismal como al desarrollar la doctrina sobre ellos: podemos considerar que realiza en este punto una «corrección» consciente del ordo de Gropper.

6.3. *La gracia bautismal*

La exposición de Carranza tiene pocos elementos de interés en esta cuestión. Recoge habitualmente expresiones ya vistas en los autores anteriores y otras que son textuales de los documentos conciliares¹³⁹.

De todas formas, en unas líneas de los *Comentarios* que no dependen de Gropper ni de Nausea, y hemos de considerar por lo tanto especialmente significativas, señala:

«El sacramento del bautismo es un instrumento principal...»¹⁴⁰.

Esta expresión no pasará al Catecismo Romano pero sí da idea del pensamiento de Carranza sobre cómo causan la gracia los sacramentos.

Acerca de qué sea la gracia no aporta una auténtica definición; sin embargo, es importante como orientación al respecto el párrafo que titula precisamente «El bautismo nos da la gracia de Dios y todas las virtudes». Dice allí:

«...por el bautismo se nos da la gracia que nos justifica y nos hace hijos de Dios y herederos de su reino, y con ella nos da todas las virtudes, así cristianas como naturales, y los dones del Espíritu Santo, y sale una alma adornada del bautismo...»¹⁴¹.

El último punto que recogemos «sale una alma adornada del bautismo» remarca el distanciamiento del texto carranceño respecto a la consideración del bautismo como pacto,

característica de Gropper, o respecto a toda idea de una justificación extrínseca: Carranza enseña que con la gracia y por la gracia el alma recibe un ornato que es verdadero y real.

El resto del párrafo pasará al Catecismo Romano enmarcando la definición tridentina de la gracia que los redactores, como se verá más adelante¹⁴², tomarán del *Commentarium in IV* de Domingo de Soto.

En la línea de nuestra investigación, se puede resumir la aportación de los *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* señalando unos cuantos puntos verdaderamente importantes: recoge la idea del bautismo como pacto pero orientándola hacia un sentido pastoral; en cuanto al signo externo del bautismo, se sitúa en la línea de equilibrio entre los dos elementos —materia y forma—, superando las peculiares posturas de los autores que le servían de modelo redaccional; sus referencias a la gracia bautismal son de mayor cercanía al Catecismo Romano que las de los otros autores, e incluso algunas formulaciones pasarán de modo directo al Catecismo.

7. *Commentarium in IV Sententiarum* (DOMINGO DE SOTO)

Domingo de Soto, siguiendo en sus comentarios la *Summa Theologiae* del Aquinate, no abordará explícitamente la cuestión del pacto bautismal, como tampoco lo hará el Catecismo Romano. Con respecto a la gracia su exposición es extensa y bien perfilada, permitiendo desde ella hacer una valoración global de los otros autores estudiados, y a la vez, relacionar todo ello con el texto del Catecismo. También trata de modo detallado del signo bautismal, esencial en el sacramento e íntimamente relacionado con la gracia. Señala que *substantia enim baptismi est illa quae explicatur per formam*¹⁴³. Esta expresión orienta ya acerca de una cierta primacía de la forma en la exposición de Soto: la misma unidad materia-forma se realiza porque la forma expresa y completa el signo de la materia.

7.1. *El signo bautismal: la materia*

De los textos bíblicos que utiliza Soto para centrar lo esencial del bautismo obtiene los tres elementos característicos del signo externo: *ablutio*, *aqua* y *verba*, que en terminología escolástica corresponden a la materia próxima, materia remota y forma. En su *Commentarium* insiste en que el signo bautismal no es el agua sino la ablución, ya que eso expresa la fórmula «yo te bautizo...» instituida por Jesucristo. Dice Soto en el lugar que se acaba de citar:

*«Substantia enim baptismi est illa quae explicatur per formam: forma autem est: ego te baptizo; hoc est ego te abluo; ablutio ergo est baptismus, qui est res sucesiva: aqua vero est res permanens»*¹⁴⁴.

Teniendo en cuenta que el efecto santificador se da en el bautizado, advierte que el agua es instrumento del sacramento, pero que es la ablución lo que constituye el bautismo, y especialmente la ablución como *passio* —es decir, en cuanto recibida por el sujeto—; ablución que ha de ir acompañada de las palabras de la forma.

También en el Catecismo Romano encontramos, después de la definición del bautismo, la consideración de que «*hoc sacramentum confici ablutione*», y una llamada de atención sobre el error de pensar que el agua que se guarda para bautizar sea el sacramento: sólo es sacramento —dice— cuando se usa *ad abluendum aliquem y additis verbis*¹⁴⁵.

Con respecto a la aportación de Soto al Catecismo Romano en este punto, se ha de tener en cuenta que el *Commentarium in IV* recoge los argumentos de Santo Tomás y los testimonios de la Escritura y de los Padres, ofreciendo así a los redactores del Catecismo una gran riqueza de fuentes para la elaboración de su texto. Es interesante comprobar que todas las citas bíblicas y patrísticas que se leen en el Catecismo están presentes en la exposición de nuestro autor¹⁴⁶.

El *Commentarium in IV* valora con detenimiento los criterios básicos que han de aplicarse a las situaciones pecu-

liares, lo cual muestra el interés de Soto en prevenir acerca de las ocasiones en que pudiera administrarse el bautismo de modo inválido o dudoso. Podemos apreciar un contraste notable entre el tratamiento superficial de esta cuestión en Erasmo, y la importancia que recibe en la exposición del dominico español. Al tener muy en cuenta Soto que los sacramentos causan la gracia de modo instrumental y «*ex opere operato*», es lógico que ponga los medios para que no se descuiden ni la acción que se realiza, ni la intención del ministro.

7.2. *El signo bautismal: la forma*

En el epígrafe anterior comentábamos un texto de Soto en el que advierte que la forma explica la substancia del bautismo y hace que la ablución corporal exprese la limpieza interior. Su planteamiento se apoya en que el bautismo se realiza por «la ablución, con las palabras de vida», según lo dicho por el Apóstol a los Efesios: «*mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*», y esas palabras de vida son las que instituyó Jesucristo al dar a los apóstoles el mandato de bautizar (Mt. 28, 19): «*Euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*»¹⁴⁷.

Comparando el enfoque con que Erasmo y Gropper abordaban su exposición de la forma, y el que encontramos en Soto, la diferencia es notable. Tanto en Erasmo como en Gropper, la doctrina del «pacto bautismal» hace que las palabras de la forma adquieran cierto sentido contractual, pudiéndose considerar que son como la fórmula oficial de la alianza entre Dios y el hombre. Por el contrario, en la exposición de Soto se muestra una gran identidad entre la forma bautismal y el signo externo, de modo que las palabras del ministro expresan, sobre todo, eso que se realiza externamente. Podemos considerar una buena manifestación de esta postura el siguiente comentario de Soto respecto a la forma:

«Siempre que se exprese el acto de bautizar y la persona bautizada, con la invocación de la Trinidad, como sostiene el Concilio de Florencia, hay bautismo»¹⁴⁸.

Las palabras de la forma, en definitiva, completan el significado del elemento o materia que es la ablución, manifiestan la intención del ministro, y, por supuesto, responden a la fórmula trinitaria instituida por Jesucristo.

7.3. *La naturaleza de la gracia*

Al tratar de la gracia y las virtudes que se infunden en el bautismo, encontramos una exposición bien concreta y documentada sobre la gracia que contrasta con la falta de precisión que la mayor parte de los catecismos tenían en este tema. El *Commentarium in IV*, apoyado en la teología de Santo Tomás y de los decretos de Trento, considera la gracia, no sólo en su sentido de hacernos gratos a Dios (*«quod fiant Deo grati»*), sino también como una *«qualitas ab homine distincta, divinitus concreata, qua fiat homo gratus»*¹⁴⁹.

El Catecismo Romano, que sigue a Soto en esta parte como fuente redaccional, hace referencia de modo explícito únicamente a este segundo punto de vista, definiendo la gracia como *«divina qualitas in anima inhaerens»*¹⁵⁰. La razón de centrarse en esta definición es clara —y ya la tiene en cuenta el mismo Soto—: se debe a que sólo el segundo sentido, la doctrina de la gracia como realidad inherente al alma, ha sido definido por Trento y es por lo tanto la doctrina vinculante en la Iglesia.

El texto del Catecismo Romano en esta zona dedicada a la gracia depende de modo inmediato de la exposición correspondiente de Soto y de los párrafos de Carranza que ya hemos valorado¹⁵¹. Presentamos a continuación, en dos columnas el texto del Catecismo y los de Soto y Carranza de modo que se pueda comprobar su notable correspondencia.

CR, 115 (II, 2, 50-51)

Sed ut ad Baptismi effectus oratio redeat, exponendum erit huius sacramenti virtute nos non solum a ma-

SOTO y CARRANZA

Per sacramenta non modo a malo liberamur, sed adornamur in bonum, et ideo, postquam definitum est

lis, quae vere maxima dicenda sunt, liberari, verum etiam eximiis bonis et muneribus augeri.

Animus enim noster divina gratia repletur, qua iusti et filii Dei effecti, aeternae quoque salutis haeredes instituimur.

Nam, ut scriptum est, qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; mundatamque Ecclesiam lavacro aquae in verbos vitae Apostolus testatur. Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum, poena anathematis proposita, decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et seplendidiore reddit.

Atque id ex Sacris Litteris aperte colligitur, cum gratiam effundi dicant, eamque Spiritus Sancti pignus soleant appellare.

per baptismum a malis cul-pae et poenae nos erui, quaeritur utrum per ipsum quoque gratia et virtutibus informemur ad bonum [SOTO, d. 6, q. 1, a. 1 (289a)].

Por el bautismo se nos da la gracia que nos justifica y nos hace hijos de Dios y herederos de su reino [CARRANZA, 292v (II, 696)].

Quod gratia baptismate ablutis inundatur, duplicem habere potest sensum: unum, scilicet, quod fiant Deo gratia. Et hic semper fuit habitus tamquam fides catholica, iuxta verbum Christi. Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit. et Paul. Mundans eam lavacro aquae in verbo vitae, et similia. Alter vero sensus est quod illa gratia sit qualitas ab homine distincta, divinitus concreata, qua fiat homo gratus (...) Hic sensus non est tamquam de fide usque adeo antiquus (...) Nunc autem novissime in Concilio Tridentino tamquam certa veritas est sub hoc verborum tenor decreta:... [SOTO, d. 6, q. 1, a. 1 (289b)].

Est autem haec sancta veritas Sacris Litteris maxime consonans huic scilicet testimonio Paul. ad Titum 3 (...) quem effundit in nos abunde: Effundere enim rem aliquam effusam significat. Et 2 Cor 1 (...) dedit pignus Spiritus (...)

Pignus enim rem aliquam significat [SOTO, d. 6, q. 1, a. 1 (289b)].

Huic autem additur nobilissimus omnium virtutum committatum, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur.

...y con ella nos da todas las virtudes, así cristianas como naturales... [CARRANZA, 292v (II, 697)].

Como ya hemos hecho notar, dos párrafos de Carranza acompañan a esa zona más teológica, relativa a la definición de la gracia, que el Catecismo recoge de Soto. Tiene interés en el marco de nuestras consideraciones descubrir que los dos textos de San Pablo, que el Catecismo incluía antes del último párrafo carranceño, provienen de Soto. Conocer el lugar del que proviene la terminología refuerza el sentido verdadero, realista, de la doctrina del Catecismo sobre la gracia: en el *Commentarium in IV* se remarcaba precisamente que la gracia, como insisten «*effundere*» y «*pignus*», es un «algo», ya que puede difundirse y regalarse: es una verdadera realidad —que el Catecismo Romano llamará *qualitas*— y no el mero no imputar los pecados, o el hecho de remitirlos, o una cierta situación de amistad con Dios.

7.4. *Cómo causan la gracia los sacramentos*

En el *Comentarium in IV Sententiarum* este tema no pertenece a la zona específica del bautismo sino a la que se dedica a los sacramentos *in genere*; sin embargo, su estudio tiene interés ya que Soto ofrece una visión completa y general del *status quaestionis* y de sus soluciones.

La opinión que mantiene Soto en esta cuestión procura ser fiel a la doctrina de la *Summa Theologiae*, pero, como veremos, su explicación del modo concreto como los sacramentos causan la gracia resulta bastante personal.

Comienza recordando, con Santo Tomás, que los sacramentos de la nueva ley son de algún modo causa de la gra-

cia, y no como signos de que Dios obra en el alma, sino obrando efectivamente como causas. Siendo Dios la causa principal, los sacramentos han de considerarse como causas instrumentales que actúan en virtud de un poder superior. Según esto, los sacramentos de la nueva ley son causa de la gracia como instrumentos de Dios, y especialmente de la Pasión de Cristo. Después de ilustrarlo con ejemplos, y concretándolo al bautismo, escribe Soto:

«De igual modo, aunque la acción propia del agua no sea sino limpiar el cuerpo, es asumida por la divina providencia para que sea instrumento para limpiar el alma. Así, el que se bautiza no se asimila al agua sino a la virtud de Cristo, según las palabras citadas de S. Pablo: los que habéis sido bautizados os habéis revestido de Cristo» ¹⁵².

Indica Soto que este modo de obrar de los sacramentos se ha venido a llamar, al modo escolástico, «*ex opere operato*» ¹⁵³, para expresar la doctrina de que por sí mismos, en virtud de lo que se realiza, causan o confieren la gracia sacramental ¹⁵⁴.

Desde estos presupuestos valorará Soto las soluciones propuestas por los diversos autores sobre cómo es causada la gracia. Nos limitaremos aquí a hacer un rápido recorrido por esas posturas, citando algunos textos significativos de Soto, y encuadrando en ellas los distintos precedentes del Catecismo Romano.

a) *El luteranismo*

Señala Soto como errores luteranos, ya condenados por León X, el sostener que el hombre se justifica por la fe y no por los sacramentos, y el afirmar que para que se remitan los pecados es preciso en los adultos que crean que están perdonados: estas proposiciones niegan el valor de causa de los sacramentos y afirman que la justificación es obrada sólo por la fe, en contradicción con las enseñanzas de la Escritura

y de los Padres y con las definiciones de Magisterio, y, en concreto, del Concilio de Trento ¹⁵⁵.

b) *La causalidad «sensu lato»*

Esta otra línea de pensamiento parte de la consideración de que la gracia es creada, en sentido estricto y, por tanto, los sacramentos no pueden causarla de modo eficaz ni siquiera instrumentalmente: causan la gracia porque Dios ha establecido conferirla —«crearla»— cuando se administran ¹⁵⁶.

Soto rechaza esta opinión indicando que en ella se considera que el sacramento es causa en sentido impropio: como ocasión de la gracia o mera causa *sine qua non*. Advierte que con esta tesis no se distinguen los sacramentos de la Nueva Ley de los de la Antigua ni se diferencia la causalidad sacramental de una mera causalidad *per accidens*: los sacramentos se reducen así a un mero signo ¹⁵⁷.

Tanto a Erasmo como a Gropper podemos encuadrarlos entre los representantes de esta postura, aunque hay una gran diferencia —como ya hemos tenido ocasión de comprobar— entre los planteamientos de ambos autores. En Erasmo ¹⁵⁸ era patente cómo la eficacia de los sacramentos se producía, *velut ex pacto*, por la fe del sujeto y en virtud de la sangre de Cristo.

En Gropper, la expresión *ex pacto* ¹⁵⁹ corresponde a la consideración del bautismo como alianza y compromisos —*foedus*— entre Dios y el bautizado, y no a la explicación de cómo causan la gracia los sacramentos. Sin embargo cuando Gropper se plantea en directo esta cuestión, tras decir que los sacramentos de la Nueva Ley son «*certa et efficacia signa voluntatis et gratiae Dei*» ¹⁶⁰, matiza la expresión hasta mostrar que quien causa y confiere eficazmente la gracia es el Espíritu Santo, y que cuando se dice de los sacramentos que causan la gracia, se ha de entender «*quod sint causa, large sumpto vocabulo*» ¹⁶¹. En definitiva, la opinión de Gropper es que Dios obra «*per haec sensibilia in verbo fidei gratiam invisibilem*». Los sacramentos por tanto son signos

eficaces de la gracia, pero eficaces no como causas sino como signos que nos aseguran que recibimos la gracia¹⁶².

c) *La causalidad dispositiva*

Soto define con una gran claridad este planteamiento:

«El siguiente modo es que los sacramentos son causa de la gracia, no porque la alcancen, sino porque disponen al sujeto produciendo otra forma: el carácter en los tres sacramentos que lo imprimen (...), y en los otros un ornato al que sigue la gracia»¹⁶³

Comentando diversos textos de la Escritura y de los Padres, muestra Soto que hablan de dar la gracia, y no un ornato; y además, si el sacramento no puede dar la gracia, tampoco podría imprimir el carácter, ya que ambos son realidades igualmente espirituales.

Ya vimos en Nausea la expresión «*nos immediate (ut sic dixerimus) ad susceptionem gratiae (...) disponunt, eamque efficaciter signant*»¹⁶⁴. Decir que los sacramentos «nos disponen a recibir la gracia» permite considerar que la postura de Nausea corresponde a este planteamiento, aunque lo matice con los adverbios *immediate* y *efficaciter*.

d) *La causalidad instrumental*

Nos hemos referido ya a la causalidad instrumental al iniciar la exposición de este epígrafe, comentando las conclusiones de Soto en referencia a esta cuestión. El origen de este modo de concebir la eficacia de los sacramentos está en Santo Tomás, que, si bien en su Comentario al IV de las Sentencias seguía la línea de la causalidad dispositiva¹⁶⁵, más adelante en la *Summa* y en otros escritos explicó los sacramentos como causas instrumentales de la gracia¹⁶⁶.

El núcleo del planteamiento consiste en la consideración de que la causa eficiente principal de la gracia es Dios

mismo; la humanidad de Cristo es «instrumento unido» a la divinidad para darnos la gracia, y los sacramentos son «instrumentos separados».

Esta concepción de la causalidad sacramental fue la más aceptada en Trento, y quedó recogida en el Decreto *de Iustificatione*¹⁶⁷. Tras el Concilio, la causalidad instrumental y su eficacia «*ex opere operato*» están presentes en todos los teólogos católicos, aunque siguen señalándose diversas opiniones sobre el modo de actuar del instrumento: moral, físico... Veamos la postura de Soto en esta cuestión.

e) *Opinión de Domingo de Soto*

Su postura es muy peculiar e interesante, y al hilo de su explicación comprenderemos mejor las otras opiniones y cómo nuestro autor supera las dificultades que desde ellas pueden presentarse.

Soto afirma que los sacramentos de la nueva ley confieren la gracia en el sentido de que «hacen al hombre grato y aceptable a Dios, sin ninguna disposición intermedia»¹⁶⁸. A partir de esta primera afirmación defenderá que el modo como los sacramentos acusan la gracia creada no es ni físico ni moral.

Considera Soto que la causalidad moral tiene de positivo que los sacramentos no obran como las causas naturales, pero la rechaza teniendo en cuenta que es inaceptable que los sacramentos muevan a Dios a concrear y conferir la gracia: eso no concuerda con la realidad, ya que los sacramentos son instrumentos, y como tales, instituidos y movidos por El, no que le muevan a El¹⁶⁹.

Tampoco es aceptable para Soto la mera causalidad física, aunque en su propia exposición se acerque bastante la eficacia del sacramento al modo de obrar de las causas físicas naturales. Rechaza que se diga de los sacramentos que obran la gracia como causas físicas en sentido estricto, pues, aunque se puede afirmar con todo rigor que Dios concrea la gracia, no es tan fácil conceder que los sacramentos la con-

creen. Soto señala explícitamente que la cualidad de la gracia es producida por concreación, lo cual está por encima no sólo de toda fuerza natural, sino de todo instrumento creado —y el sacramento lo es—, de modo que esta cualidad no es tocada (*attingere*) inmediatamente por el sacramento. Concluye, por tanto, que no hay exacta semejanza entre la simple causalidad física y la sacramentalidad. Por decirlo con sus propias palabras:

*«...attamen, cum illa qualitas non educatur de potentia subiecti, sed sit supranaturalis producta per concreationem a Deo, illa qualitas productio non immediate attingitur a sacramento, et ideo diximus non habere omnino similitudinem causae naturalis»*¹⁷⁰.

Podemos resumir su solución diciendo que el sacramento es el instrumento físico del que Dios se sirve para su autocomunicación a la creatura; y que Dios, al autocomunicarse, conrea la gracia (*qualitas*), siendo el sacramento, en este sentido, causa mediata de la gracia creada¹⁷¹.

Es evidente que la postura de Soto plantea numerosos problemas, y no será la que terminará triunfando dentro de la escuela tomista, cuya línea va más marcada por Cayetano, Báñez, etc...

En cualquier caso, es interesante notar, en el marco de nuestro trabajo, que el Catecismo Romano no recogerá nada de este *status quaestionis* ni de las posiciones peculiares de nuestro autor, pero ya hemos podido comprobar cómo el Catecismo sigue de cerca la exposición del *Commentarium in IV* de Soto al tratar de la gracia¹⁷², y lo mismo ocurrirá cuando desarrolle temas referentes a los efectos del bautismo y en concreto tratando de la concupiscencia o la remisión de los pecados¹⁷³.

7.5. *Cómo contienen la gracia los sacramentos*

Antes de terminar este estudio de la gracia bautismal en los diversos precedentes del Catecismo Romano, parece oportuno

tuno detenerse en esta cuestión, muy cercana a la anterior, que influye también profundamente en la teología de los sacramentos de cada uno de los autores. Soto indica que, siendo dos las maneras básicas de considerar los sacramentos en referencia a la gracia —signo y causa— también se ha de afirmar que la gracia se contiene en los sacramentos de dos maneras ¹⁷⁴: como en un signo cierto (verdadero y eficaz), y como el efecto que se contiene en la causa (instrumental en este caso, con su virtud recibida de un agente superior).

La exposición de Soto, que se apoya en la doctrina que presentaba Santo Tomás, permite valorar el modo de expresarse de los diversos catecismos en este punto. Indica nuestro autor que no basta la consideración de los sacramentos como signos de la gracia —ni siquiera signos eficaces— si no se hace referencia a su causalidad.

Tampoco la terminología «vasos de la gracia» es suficiente, si los sacramentos se valoran como meros recipientes, ya que además son causa instrumental. Tampoco es adecuado tomarlos como sujetos de la gracia, que la tienen y pueden transmitirla, pues la gracia es cualidad del alma, y sólo en el alma puede estar como en un sujeto.

La expresión «*et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt*» del Decreto *pro Armeniis*, ha de entenderse teniendo en cuenta que el «*continent*» no indica simplemente que la gracia se contiene de algún modo, sino, en concreto, *siquidem effectus omnis in sua continetur causa* ¹⁷⁵.

El Catecismo Romano no alude directamente a este tema, pero al aplicar al bautismo la definición de los sacramentos, explica que el bautismo es signo, pero signo con «*efficiencia*» para la cosa sagrada que significa ¹⁷⁶.

En estas cuestiones acerca de la gracia bautismal el Catecismo Romano sólo es explícito y detallado al exponer la doctrina sobre la naturaleza de la gracia, pero el estudio de los modelos redaccionales y su utilización por los redactores del Catecismo permite llegar a un conocimiento muy preciso de qué es lo que explícitamente se propone como doctrina católica de entre las diversas formulaciones del *status quaestionis*.



CAPÍTULO III

DESDE LOS MODELOS REDACCIONALES HACIA EL CATECISMO ROMANO (B)

El Bautismo y la Fe

1. *Explanatio Symboli* (ERASMO)

El párrafo más detallado de la *Explanatio* referido al bautismo lo presenta Erasmo respondiendo a la pregunta «*circa hunc articulum nulli exteterunt errores?*». Uno de los errores que considera es el de los donatistas y, entonces, insistiendo en que el pecado del ministro no puede afectar al bautismo, señala los dos aspectos que considera fundamentales para la eficacia del sacramento: la pasión de Cristo, que es la fuente de la gracia, y la fe del sujeto, que es lo que le capacita para recibir el efecto del bautismo¹⁷⁷.

Al comienzo de la *Explanatio*, en la primera catequesis hace ya referencia a esta necesaria unión de fe y bautismo.

«*Solus enim Deus per fidem ac Baptismum remittit peccata*»¹⁷⁸.

Es normal, sin embargo, que sus referencias a la fe sean reforzando su eficacia, como cuando indica en la zona de los sacramentos de la *Explanatio* que el bautizado será «*ab omni labe purgatum per fidem in Christum*»¹⁷⁹.

En otras obras encontraremos referencias aún más explícitas sobre la eficacia de la fe para el bautismo:

«*...aditus in Ecclesiam fides, sine qua nihil prodest Baptismum*»¹⁸⁰.

Todo ello es doctrina tradicional, pero conviene remarcar que, en Erasmo, es de gran centralidad —casi no hace re-

ferencia a las otras condiciones del sujeto— y que incluso en ocasiones en que el comentario ha de tener cierto tono metafórico sigue siendo la fe el elemento básico. Se comprueba, por ejemplo, en el mismo lugar de la *Explanatio* relativo a los errores sobre el bautismo¹⁸¹. Al plantearse el problema de la significación del «bautismo de Espíritu y fuego» que los soleucianos interpretaban en sentido literal, Erasmo da su solución con una doble referencia a la fe. Explica que, en las palabras del Bautista *ipse vos baptizabit in Spiritu et igni*, se ha de entender por *spiritu* la gracia oculta de la fe que sólo el Espíritu Santo infunde, y por *igni* la caridad, sin la cual la fe está muerta.

La insistencia de Erasmo en la fe, unida a la poca atención que presta habitualmente a los elementos del signo externo —materia y forma— y a las otras disposiciones del sujeto, abonan la calificación de espiritualista y simbólica que aplica Payne¹⁸² a la concepción erasmiana de los sacramentos.

2. *Enchiridion Christianae Institutionis* (GROPPER)

Gropper no trata en su catecismo de las disposiciones del que accede al bautismo, debido a que, como indica al final del artículo bautismal¹⁸³, ya se expusieron en los cánones del Concilio Provincial bajo el título *De administratione sacramentorum*. En este lugar del *Enchiridion* sólo hace referencia a la necesidad de un verdadero deseo y contrición.

Se refería a la fe con cierta amplitud en el lugar donde trata de los padrinos. Apoyándose en palabras de S. Agustín, enseña que los niños son presentados al bautismo no sólo por los padrinos sino por toda la Iglesia, y, por ello, concluye que «*non fides illa particularis, quae in patrinorum credentium voluntate consistit, sed fidei sacramentum fidelem facit*»¹⁸⁴. La expresión *fidei sacramentum* se refiere al bautismo, pero incluyendo también otras realidades: la misma virtud de la fe y la comunión de la Iglesia entera. Estas palabras *fidei sacramentum* tomadas de S. Agustín¹⁸⁵ estarán

también presentes en los demás autores que estudiamos, y en el Catecismo Romano, de modo que permitirá contrastar los diversos enfoques del binomio fe-bautismo.

De igual manera que en el *Enchiridion* la expresión *fidei sacramentum* no es exactamente el bautismo, tampoco la palabra fe será absolutamente unívoca en su utilización, sino que aparecerá en diversos contextos y significados. Gropper enseñará, por ejemplo, que la eficacia de la fórmula bautismal es *quia creditur*¹⁸⁶; que, en el pacto, el hombre confía *se habere placatum Deum propter Christum*¹⁸⁷; que el bautismo de los niños se administra *in fide ecclesiae per verbum credentis*¹⁸⁸; que las ceremonias son *ad incitamenta fidei*¹⁸⁹, etc.

Es de notar que en medio de tantas y tan distintas referencias a la fe no hay, sin embargo, una aplicación directa y explícita a la fe del sujeto adulto. Tal vez esto se justifique por la ausencia de un apartado explícito sobre las disposiciones del sujeto, pero además se ha de tener en cuenta el hecho de que en el desarrollo del artículo bautismal se centra casi siempre en el bautismo de los niños, y por otra parte, es también posible que Gropper quisiera evitar referencias cercanas al polémico tema de la *sola fides* protestante¹⁹⁰.

De todos modos la insistencia y valoración del papel de la fe en la *Explanatio* de Erasmo¹⁹¹ es muy superior a la que encontramos en Gropper.

3. *Catholicus Catechismus* (NAUSEA)

En el Catecismo de Nausea, la fe se considera inseparable del bautismo pero sólo se valora en la perspectiva de disposición del sujeto: prácticamente es éste su único sentido en toda la exposición.

Esta unión bautismo-fe aparece ya en la definición del bautismo que sirve de esquema a todo el desarrollo doctrinal de este sacramento¹⁹². En esa definición se incluye la indicación de que «el Espíritu Santo infunde la gracia *post fidem simul cum baptismo*». De aquí surge el título que encabezará

el capítulo XIII, «*Fides opus esse in baptismo*», en el que expone con orden y claridad su doctrina¹⁹³ sobre la unión del bautismo y la fe.

Su fundamento bíblico es el mandato explícito del Señor «qui crediderit et baptizatus fuerit» en el que Nausea apoya la necesidad de la fe en el bautismo:

«...el Señor, al mandar bautizar por todas partes, antepuso y unió la fe al bautismo»¹⁹⁴.

Partiendo de esta necesidad de la fe, el *Catholicus Catechismus* acude a hacer las oportunas indicaciones pastorales para el sujeto adulto, y para los padrinos cuando es un niño el que se bautiza. Para el adulto, indica que debe ser previamente instruido para que tenga fe cuando accede al sacramento¹⁹⁵. En referencia al bautizo de los niños señala que los padrinos han de cumplir con responsabilidad su misión de *fideiussores* ya que por medio de ellos los niños quedaron obligados a guardar la fe prometida, sin la cual el bautismo no les salvaría¹⁹⁶.

La fe, en definitiva, es necesaria para que el bautismo cumpla su efecto de salvación, pero no es la fe la que salva: la fe debe considerarse más bien como condición de eficacia. Lo expresaba con fuerza en los párrafos finales de la exposición general sobre los sacramentos:

«Ex quibus consequi videmus, fidem et sacramentum sibi inseparabiliter muro cohaerere: nimirum usque adeo, ut sola fides sine sacramento non sufficiat in eo, qui sacramenti compos esse potest, neque sacramentum sine fide, quoniam utrumque oportet concurrere et utriusque robur cooperari»¹⁹⁷.

Incluso, la expresión *fidei sacramentum* que referida al bautismo tiene una gran fuerza en otros autores —en Hosio, por ejemplo—, es de escasa transcendencia en el catecismo de Nausea: se aplica igualmente para todos los sacramentos de la Iglesia. El bautismo será en su texto «*primum fidei sacramentum*», pero esta expresión significa aquí lo mismo

que «*primum Ecclesiae sacramentum*», con la cual resulta intercambiable ¹⁹⁸.

4. *Confessio Catholicae Fidei* (HOSIO)

La exposición del sacramento del bautismo en la *Confessio* se inicia con un párrafo ¹⁹⁹ dedicado también a la expresión «*fidei sacramentum*», en que explica el sentido del binomio. En esta zona del texto la relación fe-bautismo se caracteriza porque *in eo Christianam fidem profiteamur*: en el bautismo hacemos profesión de la fe. Por eso, también se llama al bautismo *fidei sigillum ac tessera* y *signaculum fidei*. El bautismo es por tanto para Hosio, antes que nada, signo de la fe que profesa el sujeto. Sin embargo, también considera la fe como primer efecto del sacramento ya que *illius virtute [baptismi] primo fides datur omnibus*.

La consideración de la fe como efecto del bautismo no vuelve a aparecer explícitamente en el artículo bautismal de la *Confessio* aunque en dos ocasiones ²⁰⁰ expresa ampliamente la doctrina sobre las gracias y dones que se conceden al que se bautiza.

Por el contrario la fe como condición del sujeto recibe un tratamiento más coherente y completo que en los catecismos que hasta aquí hemos estudiado.

En primer lugar señala que hace falta la fe para el bautismo tanto en los niños como en los adultos. Respecto a los niños, comenta con S. Agustín que acceden al sacramento con «la fe de la Iglesia»: *credit infans in altero quia pecavit in altero* ²⁰¹.

Respecto al bautismo de los adultos, afirma que «es necesario que acudan al sacramento con la propia fe y con esa penitencia —causada por la fe— a la que llamamos contrición» ²⁰².

La *Confessio* desarrolla la doctrina sobre la contrición refiriéndola a la penitencia interior y concretándola en la decisión de abstenerse del pecado y en la detestación de la vi-

da anterior. En cambio, no explicita cuál es la fe que se necesita para la plena eficacia del sacramento. De todas formas, la importancia de la fe es para Hosio paralela a la de la contrición ya que valora de igual modo la situación de acudir al bautismo sin la fe o sin la penitencia necesarias: en ambos casos se recibe el sacramento pero sin provecho²⁰³. Nada comenta aquí acerca de cuál sea el efecto de ese bautismo «sin provecho», ni indica que pueda más adelante revivir la gracia que no se ha recibido; de ello tratará con amplitud en el capítulo relativo al ministro, cuando presente la doctrina sobre el bautismo dado por los herejes y explique por qué no puede iterarse en esos casos²⁰⁴.

En definitiva, el elemento central de la enseñanza de Hosio en esta cuestión es la necesidad de la fe en el sujeto, ya que en el bautismo precisamente se testimonia la fe. Los niños, que no pueden acceder con su propia fe y sin embargo precisan del bautismo, son bautizados en la fe de la Iglesia. Es importante, en el contexto de nuestro estudio, que la fe, unida a la contrición, se presenta ya como una de las disposiciones del sujeto para la recepción fructuosa del bautismo, con un tono mucho más cercano al del Catecismo Romano que a los catecismos considerados anteriormente.

5. *Summa Doctrinae Christianae* (CANISIO)

El Catecismo de Canisio no hace ninguna referencia explícita a la fe en su artículo bautismal.

Como ya hemos observado anteriormente²⁰⁵, son muchos los elementos de la doctrina sobre el bautismo que no aparecen en la *Summa Doctrinae*. En concreto, Canisio nunca se refiere explícitamente al sujeto adulto y por ello es lógico que ninguno de sus párrafos trate de las condiciones del sujeto. Por otra parte, en el que dedicará a los efectos de este sacramento, se centra exclusivamente en la regeneración y justificación que se obra en el que se bautiza²⁰⁶.

Tampoco el capítulo que presenta los sacramentos en general aporta nada que tenga relación con el tema que nos ocupa.

6. *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* (CARRANZA)

También Carranza utiliza la expresión «sacramento de la fe» que ya hemos encontrado en Gropper, Nausea y Hosio²⁰⁷, y él mismo declara explícitamente el sentido con que la utiliza:

«...Se llama sacramento de la fe porque a la puerta de la Iglesia damos cuenta de la fe que tenemos, allí hacemos pública confesión de ella y así nos lo demandan los que administran este sacramento»²⁰⁸.

El Catecismo de Carranza en toda la zona inmediatamente anterior a este párrafo, desde la línea 203 a la 229, es deudor Nausea²⁰⁹. El párrafo que hemos citado, que no tiene correspondencia cercana en otros autores, podemos considerar que es la conclusión de toda esa zona que recogía del Obispo vienés. De hecho, en el texto de Nausea que leía Carranza y que no recoge de modo explícito, se indicaba también como consecuencia de la definición del bautismo que es signo de lo que creemos, profesamos y testificamos.

En definitiva, aunque Carranza, como ya hemos indicado, se apoya para su redacción sobre todo en Gropper, al abordar el binomio fe-bautismo lo hace siguiendo la exposición de Nausea.

A la vez que se señala la cercanía de Carranza a Nausea en esta cuestión, conviene indicar que del texto paralelo de Hosio²¹⁰, nada aparece en los correspondientes *Comentarios carranceños*, ni *sigillum*, ni *tessera*, ni *signaculum fidei*, ni la referencia al cuerpo de Cristo o al *primo fides datur omnibus* característicos de la *Confessio*.

En cuanto a la fe como condición del sujeto que se bautiza hemos observado lo siguiente:

Canisio no se planteaba este tema concreto en su exposición; el *Enchiridion* de Gropper —como ya acabamos de indicar— sólo trae alguna referencia; Nausea, que hace resaltar la inseparabilidad de la fe y los sacramentos exigiendo la fe en el adulto que se bautiza, redacta sin embargo su cate-

cismo refiriéndose habitualmente al bautismo de los niños que es el tema que más le interesa defender; Hosio, en cambio, sí desarrolla la cuestión de las disposiciones del adulto que accede al bautismo: exige de él fe y contrición, e indica que sin ellas no aprovecha el sacramento.

Carranza no sólo presenta las tres condiciones —voluntariedad, fe y penitencia— sino que expone, tanto la fundamentación teológica de cada una de ellas, como sus consecuencias pastorales.

Al desarrollar la doctrina sobre la fe como disposición necesaria para el bautismo, hace también referencia a la práctica de la Iglesia de comprobar la fe de los que llegan a bautizarse, y se detiene a considerar cuáles son las verdades básicas en las que se ha de creer. Para la fundamentación de la necesidad de la fe —ausente en Gropper y poco explícita en Hosio— parece que se inspira en Nausea²¹¹, que como hemos visto tiene un breve capítulo dedicado explícitamente al binomio fe-bautismo.

Los redactores del Catecismo Romano seguirán en este tema el orden de Carranza, enriqueciéndolo con la doctrina de Santo Tomás que recibirán a través de Soto. También en el texto carranceño podemos apreciar influencias de la Suma Teológica, pero nuestro autor presenta esta doctrina de modo personal, muy simple, y ordenado a la catequesis.

7. *Commentarium in IV Sententiarum* (DOMINGO DE SOTO)

También en el texto de Soto encontramos las dos cuestiones que vienen repitiéndose en los diversos autores: la expresión «fidei sacramentum» que da la primera matización sobre la relación entre la fe y el bautismo, y la fe como condición del sujeto que se bautiza.

Con respecto a la primera cuestión, podemos ya señalar que es Soto el modelo inmediato para el Catecismo Romano y que, además, su aportación literaria es sustancial si consideramos su situación de intermediario entre la *Summa Theologiae* y el Catecismo. Santo Tomás indicaba solamente

que: «*baptismus autem est quaedam fidei protestatio; unde dicitur fidei sacramentum*». ²¹².

En dos columnas presentamos el texto de Soto y el del Catecismo Romano para valorar más claramente su relación y cómo el Catecismo recoge lo esencial del *Commentarium in IV* con una admirable concisión.

SOTO, d. 3, a. 1 (163a):

«...per antonomasiam est diciturque *Sacramentum fidei*, ut (...) ait *Augustinus* (...) quia per ipsum confitemur profitermurque totam fidem, illam suscipientes, familiaeque nos Christianae mancipantes, obligantesque nos adeo ipsos ad observantiam totius Christianae Legis.

CR, p. 98 (II, 2, 4):

«*Sacramentum enim fidei appellari, quod illud suscipientes universam christianae religionis fidem profiteantur, divus Augustinus testatur*».

¿Qué comentar, en este lugar, de los otros autores ya estudiados? Que, como vimos, el enfoque de Nausea²¹³ es muy distinto, y el de Carranza citado en el texto²¹⁴ tiene una mayor relación con el marco de las ceremonias que con el fondo teológico: podríamos decir que es más catequético que doctrinal. Hosio²¹⁵ indicaba también que el nombre de *fidei sacramentum* es «*quod in eo Christianam fidem profitemur*», expresión similar a la de Soto y el Catecismo. Es de notar que los redactores del Catecismo Romano cortan en su mitad el texto de Soto, desde *illam suscipientes*, eliminando la referencia a la fe recibida en el bautismo, que es también la última idea que exponía Hosio en el texto de la *Confessio* al que nos venimos refiriendo. Hemos de considerar que a los redactores les bastaba la primera expresión para justificar el nombre de *sacramentum fidei* o podemos también suponer que positivamente decidieron no hacer aquí referencia a la fe efecto del bautismo.

El otro tema bautismal en que está implicada la fe es el relativo a las condiciones del sujeto.

Soto subraya dos conclusiones cuando trata de la necesidad de la fe para el bautismo:

«La fe recta es necesaria en quien se bautiza para conseguir el efecto último del bautismo, es decir, la gracia y la remisión de los pecados».

«Para recibir el sacramento y el carácter, con fe muerta, no es necesaria la fe recta en quien se bautiza —como tampoco la del que bautiza— con tal que se den las otras cosas que son necesarias para el sacramento: materia, forma, e intención de bautizar y de ser bautizado»²¹⁶.

El fruto del sacramento dependerá por tanto —supuestas las otras condiciones— de la rectitud e intensidad de la fe. No concreta Soto en esta parte de su exposición qué contenido preciso se requiere para la «*recta fides*»; sin embargo, en el artículo segundo de la parte dedicada al sujeto, comenta que es doctrina de Trento que sin la fe católica es imposible agradar a Dios. Se concreta allí que la fe católica es la que se expresa en los Símbolos, y se citan el de los Apóstoles, el Atanasiano, y el Niceno²¹⁷.

El Catecismo Romano, al tratar de las disposiciones del sujeto expone con amplitud la doctrina sobre el deseo de bautizarse y sobre el arrepentimiento necesario. Por el contrario, a la fe dedica sólo un pequeño párrafo:

«Verum praeter baptismi voluntatem fides etiam ea ratione, qua de voluntate dictum est, ad consequendam sacramenti gratiam maxime necessaria est. Etenim Dominus et Salvator noster docuit: Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit»²¹⁸.

Se indica que la razón de la necesidad de la fe es la misma que la de la voluntariedad, pero no se abordan las cuestiones relativas a la eficacia de la fe o a los contenidos de la misma. Ya había tratado de ello por extenso el Concilio de Trento, aunque no en los cánones del bautismo sino en el Decreto sobre la Justificación²¹⁹. Al exponer allí la doctrina de la preparación para la justificación, enseñaba que

«se disponen para la justicia los que excitados y ayudados por la divina gracia, concibiendo la fe por el oído, se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido, y en primer lugar que Dios por medio de su gracia justifica al impío por medio de la redención que está en Cristo Jesús...».

En definitiva, el Catecismo Romano recoge tan poco del *status quaestionis* relativo a la fe como disposición del sujeto, que el modelo redaccional carece aquí de interés. Hay una indicación que avala más a Carranza que a Soto en esta zona. Se trata de la observación del orden en que se presentan las tres disposiciones que deben darse en el sujeto: es deseo-fe-arrepentimiento en el Catecismo y en Carranza; fe-arrepentimiento-propósito de recibir el bautismo en el citado decreto tridentino; arrepentimiento-deseo-fe en la *Summa Theologiae* y Soto. Los otros autores no trataban de las tres condiciones explícitamente en este lugar de su exposición. Habrá que valorar los *Comentarios* de Carranza como modelo del *ordo docendi* del Catecismo Romano, aparte de puntos concretos en que pueda ser también modelo de su mismo texto.

El Catecismo Romano en la cuestión fe-bautismo es de una gran concisión. No presenta, sino las expresiones más imprescindibles y elude todo lo que se presta a polémicas o diversas interpretaciones. Soto y Carranza —como es habitual— parece que ofrecen los modelos más cercanos, pero el Catecismo elabora su exposición con un criterio que es aquí especialmente cuidado, exacto y conciso.

CONCLUSIONES

Presentamos las conclusiones de esta investigación ordenadas de acuerdo con la siguiente distribución: en primer lugar, las que corresponden a la valoración singular de las fuentes que hemos estudiado y a las interdependencias que se han observado; en segundo lugar, las que atienden a las relaciones de los modelos redaccionales con el Catecismo Romano y a consideraciones más generales o sugerencias para posteriores investigaciones.

Nos ceñimos en estas conclusiones exclusivamente a los textos bautismales de nuestros autores, pues, aunque con frecuencia se ha hecho referencia a otras partes del Catecismo o de las demás obras que estudiamos, hemos centrado ordinariamente la investigación en lo relativo a este sacramento. No obstante la mayor parte de las conclusiones parecen también válidas para el resto del tratado de los sacramentos ya que, en las ocasiones en que hemos tenido que salir de los temas estrictamente bautismales, hemos podido comprobar que las condiciones de trabajo eran las mismas.

Conclusiones sobre las «Fuentes» del Catecismo Romano

1. La *Explanatio Symboli* de Erasmo de Rotterdam no parece haber sido objeto de consulta por los redactores del Catecismo Romano: ni el *ordo docendi* ni expresiones que se leen en el texto del humanista manifiestan su influjo directo en el Catecismo ²²⁰.

Tampoco aporta Erasmo en otros de sus escritos cuestiones teológicas o pastorales que aparezcan con claridad en las obras de los otros autores que estudiamos. Su confianza en el valor de la catequesis para la fe y la vida cristiana sí está presente en el talante pastoral de buena parte de los catecismos del XVI, y quizá de modo especial en Gropper y Carranza, pero, sin embargo, en las zonas bautismales de esos autores en que de modo más significativo podría mostrarse

—las referentes a los padrinos, las disposiciones de los adultos para ser bautizados o la profesión de fe que se hace entre las ceremonias del bautismo— no encontramos argumentos que aseguren que hay influencias directas de Erasmo.

2. El *Enchiridion* de Gropper fue modelo redaccional del catecismo de Carranza en el artículo del bautismo²²¹, pero son escasas sus correspondencias directas en el Catecismo Romano²²².

Su exposición del modo como se causa la gracia en los sacramentos y sus extensas explicaciones del pacto bautismal, de la eficacia de la forma y de la doctrina sobre la concupiscencia alejan esta obra del tono del Catecismo. Su modo de presentar las citas bíblicas o patrísticas formando parte del texto directamente, sin introducciones ni exégesis, hacen aún mayores las diferencias redaccionales.

Ya hemos destacado en nuestro estudio el interesante tema del «pacto bautismal» que se hace en el bautismo y su contraste con expresiones semejantes de Erasmo²²³. Este tipo de cuestiones terminológicas hace que el catecismo de Gropper tenga un gran valor para poder apreciar los problemas creados por las controversias con el protestantismo sobre las cuestiones bautismales, y los matices entre las diversas posturas de los católicos.

3. El *Catholicus Catechismus* de Federico Nausea tiene en el artículo bautismal algunas características peculiares sobre las que ya hemos llamado la atención. Una de ellas es relativa a su *ordo docendi*: consiste en exponer detalladamente su definición del bautismo, distribuyendo las diversas cuestiones en pequeños capítulos, de acuerdo con las sucesivas expresiones de esa definición²²⁴. Ni este *ordo docendi* ni su contexto polémico y antiprottestante corresponden a la presentación del texto del Catecismo Romano.

Otra de sus características es la ausencia de citas patrísticas y del Magisterio, y la gran profusión de textos de la Escritura a lo largo de toda la exposición. Con respecto a este particular, se comprueba de modo concluyente que los redactores del Catecismo Romano no utilizaron la obra de Nau-

sea como fuente de inspiración y documentación en su trabajo: en primer lugar, porque, en oposición al *Catholicus Catechismus*, el Catecismo Romano aduce frecuentemente textos de los Padres y además, porque si los redactores hubieran consultado el catecismo del vienés se apreciarían muchas más concordancias entre sus referencias bíblicas y las del Catecismo Romano.

Sólo hemos encontrado algún indicio —leve— de una influencia directa de Nausea en el Catecismo Romano²²⁵, en cambio es palpable que Carranza se sirvió del *Catholicus Catechismus* como modelo redaccional para componer sus «*Commentarios*»²²⁶.

4. La *Confessio Catholica Fidei Christiana* del Cardinal Hosio es más parecida a un escrito de controversia que a un catecismo; además, las constantes disgresiones y la complejidad de su aportación patrística alejan aún más su estilo del que encontraremos en el Catecismo Romano. Por otra parte, al valorar los testimonios patrísticos que presenta, se comprueba que, a pesar de ser numerosos, coinciden sólo en contadas ocasiones con los del Catecismo, lo cual permite estimar que no fue utilizado como modelo redaccional o fuente de documentación.

La exposición de Hosio es más completa que la de Erasmo, Gropper o Nausea, y no manifiesta especiales dependencias de ellos. Hay leves semejanzas con Erasmo²²⁷ pero no son tampoco significativas.

Su doctrina bautismal puede calificarse de clásica: recoge, a veces, párrafos completos del Magisterio —como el texto sobre el carácter, del Concilio de Florencia, con que termina la parte general de los sacramentos— y en muchas ocasiones su texto recuerda de modo inmediato la *Summa* o tratados escolásticos semejantes.

Se encuentran también en la *Confessio*, al hilo de los planteamientos apologéticos y de los argumentos que expone sobre cuestiones diversas, posturas personales que no se hallan en ninguno de los demás autores estudiados y que incluso se apartan de la doctrina tradicional: sirvan de ejemplo sus

opiniones sobre la remisión de las penas temporales o la «refrigeración» de la concupiscencia²²⁸. Es este un motivo más para afirmar que no parece que la obra de Hosio tenga una relación directa en los otros escritos que estudiamos o con el Catecismo Romano.

5. La *Summa Doctrinae Christianae*, de Pedro Canisio, está concebida con un objetivo distinto del que tiene el Catecismo Romano: en nada se parece a un compendio de la fe cristiana para uso de párrocos, ya que presenta solamente algunas cuestiones —las que le interesan por motivos catequéticos— y las más de las veces lo hace sin llegar a desarrollarlas con amplitud. Son escasos los testimonios bíblicos o patrísticos y las argumentaciones teológicas, y por el contrario, como sabemos, todo ello es el engranaje habitual del Catecismo Romano.

La trascendental importancia que tuvo la *Summa Doctrinae* para la defensa de la fe y la formación doctrinal del pueblo cristiano ha hecho que, aún conociendo las citadas diferencias, la hayamos incluido en nuestro trabajo. Como era de esperar, no han aparecido en nuestra investigación datos que permiten señalar dependencias entre la obra de San Pedro Canisio y los demás catecismos que estudiamos²²⁹. El texto parenético con que termina su exposición es el único párrafo de la misma que tiene un tono cercano al del Catecismo Romano, pero la exposición del Catecismo es aquí dependiente de la zona paralela de los «Comentarios» de Carranza.

6. Los «Comentarios sobre el Catechismo Christiano» podemos calificarlos como una obra para la catequesis, perfectamente estructurada y muy cercana en su estilo y su objetivo al Catecismo Romano²³⁰: mucho más próxima que cualquiera de los otros catecismos que hemos estudiado.

El *ordo docendi* de Carranza sigue el mismo esquema del *Enchiridion* de Gropper, completando algunas zonas y eliminando otras para dar con una exposición más clara, equilibrada y práctica. En el comienzo de la zona específicamente dedicada a Carranza²³¹ hemos señalado algunas partes del texto carranceño acompañadas de los lugares paralelos de

Gropper y Nausea que utilizó como modelos. A pesar de que se aprecian indicios de correspondencias con Hosio no llegan a ser suficientemente significativos. Tampoco con respecto a Erasmo se han encontrado dependencias redaccionales, aunque en el estilo de las catequesis, en el énfasis sobre la coherencia de la vida cristiana con los compromisos bautismales y en líneas maestras que la exposición carranceña sobre la renuncia al mundo y a Satanás, podemos considerar que se da una influencia más o menos directa.

A pesar de lo que hemos indicado sobre la dependencia de Gropper y Nausea, es innegable que quien brinda todo el fondo 'teológico' a los *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* es Santo Tomás. Teniendo en cuenta que en esta parte de la obra de Carranza no se hacen referencias explícitas a lo definido en Trento, la Suma Teológica aparece de continuo como fondo doctrinal en todo el artículo del bautismo. Ciertamente no se cita a Santo Tomás, pero hemos podido comprobar que en no pocas ocasiones la dependencia de la *Summa* se presenta incluso a nivel redaccional²³². Nos parece importante subrayar esta característica ya que, sin duda, facilitó la labor de los redactores del Catecismo Romano que pudieron así contar con dos fuentes principales —Carranza y Soto—, una catequética y otra teológica, ambas con las mismas coordenadas doctrinales.

7. El *Commentarium in IV Sententiarum* no es una obra de catequesis sino un comentario de la *IIIª pars* de la *Summa*, que recoge la experiencia docente de Domingo de Soto en Salamanca. Su gran extensión y su concepción como tratado teológico hacen que todos los temas estén expuestos con una profundidad doctrinal y un rigor conceptual que no podrían esperarse de las obras catequéticas que hemos estudiado: es más completo en su contenido, más ordenado en estructura, más cercano a los decretos tridentinos, y con una presencia más inmediata —aunque actualizada— de Santo Tomás.

A lo largo de nuestro trabajo hemos comprobado reiteradamente la influencia casi continua del texto de Soto en la exposición del Catecismo Romano. En ocasiones los redacto-

res del Catecismo acuden a las zonas del *Commentarium in IV* en que se presentan las conclusiones de cada cuestión y las argumentaciones teológicas que las apoyan, muy dependientes siempre del texto de la *Summa*; sin embargo, además de esos párrafos de Santo Tomás recibidos a través de Soto, son muy características de la influencia del salmanticense en el texto del Catecismo las zonas en las que se exponen cuestiones como la gracia, el pecado original y otras semejantes, cuya doctrina ha debido actualizar para responder a la problemática que presenta la herejía luterana. Aquí el Catecismo mostrará con mayor claridad su dependencia de Soto.

Otro tanto ocurre en relación con el aparato bíblico y patrístico, que de continuo muestran la trascendental aportación de testimonios que los redactores del Catecismo reciben del *Commentarium in IV Sententiarum*.

Es muy notable el prestigio que la obra de Domingo de Soto sobre los sacramentos tenía para los redactores del Catecismo Romano. Aunque esto se manifiesta a lo largo de todo el tratado del bautismo, lo hemos podido comprobar de modo muy especial en algunos de sus pasajes, por ejemplo al tratar del «bautismo en nombre de Jesús»²³³, o de la gracia²³⁴: en el primero, una opinión original de Soto se expone en el Catecismo al menos con tanta fuerza como la postura diferente que sostenía el Aquinate; en el segundo, los mismos decretos tridentinos se reciben en el Catecismo tal como eran recogidos en el texto de Soto.

8. La *Summa Theologica*, y en definitiva el pensamiento de Santo Tomás están presentes en el Catecismo Romano sobre todo en la inspiración doctrinal y teológica de la exposición. Sin embargo, son muy pocas las ocasiones en que nos ha parecido que el texto del Catecismo utilice la *Summa* como modelo redaccional directo: casi siempre en esos párrafos cercanos a la obra del Aquinate hay algunas variantes que aproximan más el Catecismo al *Commentarium* de Soto que a la obra de Santo Tomás.

Es bien patente cómo, en ocasiones, el Catecismo Romano amplía los testimonios bíblicos y patrísticos de la *Summa* con los mismos que añade Soto. De igual modo, con fre-

cuencia esa ampliación alcanza también a la exposición doctrinal del Aquinate, ya que, al recibir la doctrina de la *Summa* a través del *Commentarium in IV*, no sólo se seleccionan expresiones o añaden nuevos elementos sino que, a veces se «corrigen» los planteamientos de Santo Tomás, como en el caso de la definición del bautismo, o al tratar de los padrinos, o del bautismo «en el nombre de Jesús», etc.

Así las cosas, comprendemos más claramente por qué la presencia de Santo Tomás en el Catecismo Romano no es una presencia «tomista», en el sentido de que se recojan explícitamente soluciones peculiares de la escuela tomista en contraste con la escotista, agustiniana o la recién nacida jesuítica: a Santo Tomás se le sigue en Trento y en el Catecismo no como punto de referencia del tomismo, sino como modelo seguro para ofrecer a todos la doctrina común.

9. Los *Decretos Tridentinos* son recibidos fielmente por el Catecismo Romano, que quiere ser el Catecismo de Trento. En la parte que es objeto de nuestro estudio, el Catecismo se inspira especialmente en los decretos sobre el pecado original y la justificación, y en los cánones sobre los sacramentos y sobre el bautismo. Prácticamente todas las referencias bautismales de esos documentos forman parte de su texto aunque en muchas ocasiones debido al distinto «talante redaccional» no se citan de modo explícito.

En otras ocasiones —como hemos visto— la referencia al texto tridentino se hace también según era comentado en la obra de Soto²³⁵.

Con todo, es también interesante considerar el papel que el Catecismo Romano desempeña como intérprete auténtico de la doctrina conciliar. Entre otros pasajes en que cumple esa función, se podría señalar el que dedica a la doctrina sobre la gracia santificante: el Catecismo, sin entrar en las cuestiones disputadas que ya hemos estudiado²³⁶, define y comenta la naturaleza de la gracia recibida en el bautismo apoyándose precisamente en textos del Concilio tridentino.

Conclusiones relativas al Catecismo Romano

10. El mismo objetivo del Catecismo Romano hace que, sin que se quiebre la unidad armónica de todo el texto, se manifiesten de continuo dos líneas de fuerza en su exposición. De una parte, el esfuerzo de conseguir la oportuna *fundamentación teológica* en cada una de las cuestiones, y en esta misma dirección, el afán por ofrecer una *terminología* lo más exacta posible que permita delimitar con precisión los rasgos de cada materia. De otra, el carácter pastoral en que se muestran a la vez la *validez* y la *actualidad* de los planteamientos: siguiendo las directrices de Trento, el Catecismo se afana en hacer comprender a los fieles las maravillas de Dios en el bautismo y su importancia para toda la vida cristiana.

11. En cuanto al fondo doctrinal, apoyado en los testimonios bíblicos, patrísticos y del Magisterio, y enriqueciendo con argumentaciones de notable valor teológico, hemos podido comprobar repetidamente que el Catecismo se sirve casi de continuo del *Commentarium in IV Sententiarum* de Domingo de Soto.

Esta dependencia permite estudiar con mayor profundidad algunos aspectos del Catecismo Romano: en unas ocasiones en referencia a los testimonios bíblicos o patrísticos, dado que los que están sólo esbozados o sugeridos en el Catecismo se pueden encontrar con frecuencia de modo explícito y detallado en el *Commentarium*; en otras respecto a la misma exposición o argumentaciones, ya que encontramos ampliamente desarrollados en el texto de Soto los motivos o consecuencias de datos que en el Catecismo sólo se tratan de modo muy breve²³⁷.

12. El objetivo pastoral del Catecismo Romano cuadra muy bien con el talante de los *Comentarios sobre el Catechismo Christiano*, y es normal que se puedan establecer dependencias claras en los párrafos del Catecismo que sirven de presentación de los distintos temas: el desarrollo teológico se hará apoyado en el texto de Soto, pero en el enfoque pastoral de la exposición, en las directrices catequéticas, y en to-

do el capítulo de las ceremonias bautismales, se manifestará de modo palpable la presencia de Carranza²³⁸.

13. La recepción que el Catecismo hace de sus fuentes redaccionales no es nunca pura transcripción: ya hemos visto que los redactores del Catecismo encontraron en el *Commentarium* de Soto «material de consulta» para todo el aparato bíblico, patrístico y del Magisterio, pero siempre actuaron seleccionando los textos, sustituyéndolos por otros más adecuados..., con una tal labor de elaboración que el resultado tiene el aire de lo original.

Otro tanto ocurre con los desarrollos teológicos, tomados también de Soto, o con los párrafos que dependen de Carranza: todo recibe un enfoque unitario en cuyo subsuelo teológico se encuentra el patrimonio doctrinal recibido de Santo Tomás y en cuya estructura expositiva late un espíritu pastoral pleno de exigencia, actualidad y esperanza cristiana.

14. No nos es posible señalar en esta parte del Catecismo Romano más fuentes redaccionales «seguras» que Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza: lo hemos ido comprobando a lo largo de nuestro estudio y queda corroborado por los anexos I y II, en que se comparan los testimonios bíblicos y patrísticos de cada obra.

Los catecismos de Erasmo y S. Pedro Canisio resultan muy lejanos del *ordo docendi* y del estilo del Catecismo Romano y no se puede suponer ninguna relación con él en el artículo bautismal.

Por otra parte, Hosio, Gropper y Nausea no muestran tampoco dependencias directas con claridad suficiente, y los anexos I y II hacen también suponer que no se dan esas dependencias: nada del profuso bagaje bíblico de Nausea pasa al Catecismo y lo mismo ocurre con el amplio repertorio patrístico de Hosio y de Gropper.

15. En los mismos anexos citados se aprecian «lagunas» que no quedan cubiertas por las fuentes habituales, e igualmente siguiendo el texto del Catecismo hemos encontra-

do zonas que no muestran dependencia de Soto o de Carranza. Estas zonas pueden ser las que respondan a la «creatividad» más directa de los redactores y a la vez mantienen abierto el problema de las «fuentes redaccionales» ya que servirán para comprobar las correspondencias con otros posibles «modelos» que deban ser considerados.



CITAS TEXTO

1. HOFINGER, J., *De apta divisione materiae catecheticae tentamen historico-criticum*, en «Collectanea Commisionis Synodalis», vol. 13 (Peking 1940) 846.
2. GARCÍA SUAREZ, A., *¿El «Catecismo» de Bartolomé de Carranza fuente principal del «Catecismo Romano» de San Pío V?*, en «Scripta Theologica» 2 (1970) 341-423.
3. RODRÍGUEZ, P.-LANZETTI, R., *El «Catecismo Romano»: Fuentes e historia del texto y de la redacción*, Ed. Universidad de Navarra (Pamplona 1982). Citaremos esta obra: *Fuentes e Historia*, seguido de las páginas de referencia.
4. En el marco de este trabajo pueden considerarse precedentes, sobre todo las investigaciones citadas *infra* en nt. 11-13.
5. La descripción de esos manuscritos y las investigaciones que dieron lugar al descubrimiento se encuentran en RODRÍGUEZ, P.-LANZETTI, R., *El manuscrito original del Catecismo Romano*, Ed. Universidad de Navarra (Pamplona 1985).
6. Vid. *Fuentes e Historia*, pp. 109 y 111.
7. Vid. PASCHINI, P., *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento* (Roma 1923). Citado en *Fuentes de Historia*, p. 88.
8. Cfr. *Fuentes e Historia*, pp. 153-157.
9. Cfr. *Fuentes e Historia*, pp. 165-195.
10. *Fuentes e Historia*; *vid. supra*, p. 242.
11. PESOS, C., *«Sacramentum Regenerationis»: Estudio de la doctrina sobre el bautismo en la exposición del Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*. Universidad de Navarra (Pamplona 1978).
12. LANZETTI, R., *La doctrina sobre la Penitencia en la exposición del Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1979).
13. ALONSO, M. D., *«Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam»: Estudio de los catecismos católicos del siglo XVI en la perspectiva de las fuentes del Catecismo Romano*, Tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1984).

14. La bibliografía sobre la figura y la obra de Erasmo es amplísima; citamos el último repertorio publicado: MARGOLIN, J. C., *Neuf années de Bibliographie Erasmiennne* (1962-1970), (París 1977). Sobre su vida, pensamiento y obra, cfr. GODET, P., voz *Erasmo* en DTC, vol. 5, col. 396 ss y USCATESCU, G., *Erasmo*, (Madrid 1969), entre otros.
15. El título completo es: *Erasmus Rotterddamus, Dilucida et pia explanatio Symboli quod Apostolorum dicitur, Decalogi praeceptorum et dominicae praecationis*, (Basilea 1533). Utilizamos el texto incluído en *Opera Omnia*, (Ludguni Batavorum) 1704, vol. V, col. 1133-1196. Citaremos las obras de Erasmo con su título, el tomo de esta edición, y la columna y sección del texto. Cuando se trate de la *Explanatio*, indicaremos ERASMO y el resto de datos, sin incluir el título.
16. ERASMUS ROTTERDAMUS, *Christiani hominis institutum*, (*Argentinae Strasbourg* 1520) V. 1357-1459.
17. PADBERG, R., *Erasmus als Katechet*, (Freiburg 1966).
18. KOTTER, F. J., *Die Eucharistielehre in deu Katholischen Katechismen des IG. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus* (1566), (Münster 1968).
19. *Fuentes e Historia*, pp. 150-153. En esta misma línea de trabajo sobre las fuentes del Catecismo Romano, y centrándose en la comparación de los artículos eclesiológicos de los Catecismos del XVI, es de gran interés la investigación de ALONSO, M. D., o.c., que en las pp. 32 a 100 estudia la eclesiología de la *Explanatio*.
20. ERASMO, V, 1176C, 1176F y 1177B ss.
21. ERASMO DE ROTTERDAM, *Enchiridion Milites Christiani*, V, 2A-66C.
22. Vid. *infra*, p. 272.
23. Vid. *infra*, pp. 264s.
24. PAYNE, J. B., *Erasmus. His Theology of the sacraments*, (Illinois 1970).
25. ERASMUS ROTTERDAMUS, *Ecclesiastes, sive concionator evangelicus* (1535), V, 933A ss.
26. Escribió por primera vez sobre esta cuestión en el apéndice de su *Paráfrasis al Evangelio de San Mateo* 6VII, **3B), y luego hubo de volver con frecuencia sobre el tema para matizar su postura debido a los ataques de los teólogos de la Sorbona y de otros autores, especialmente españoles. En algunos aspectos dichos ataques eran fruto de las suspicacias y enemistades personales, pero las implicaciones teológicas y pastorales de la cuestión obligaban a Erasmo a defender su ortodoxia, señalando que de ningún modo propone la institución de un «nuevo sacramento», ni pone en duda el valor y eficacia del bautismo de los niños... sino que se trata de animar a una catequesis más viva y coherente con las promesas bautismales. Se refiere a este tema en diversos lugares de sus escritos, pero podemos entresacar como ejemplo el *Prologus in supput, errorum N. Beddae* (IX,

- 445C), donde se lee: «Mentitur me veluti novum Evangelistam temerare ritus et sacramenta Ecclesiae Catholicae, cum ego de baptismo non agam, sed de catechismo, quae solet olim praecedere baptismum: nun propono considerandum, an quoniam infantes baptizantur, expediat ut ex Ecclesiae constitutione catechismus peragatur in adultis, quo cognoscant quid in baptismo sint professi». La ceremonia que proponía Erasmo no viene recogida en los catecismos y profesiones de fe que estudiaremos, pero dará lugar a que en Trento, deseando clarificar la controversia, se incluya entre los cánones bautismales uno que define que no es precisa esa profesión pública de la fe por parte de los niños que llegan al uso de razón, y que esos niños ya están obligados a la vida cristiana por la promesa que en su nombre hicieron los padrinos..
27. Piensa Padberg que Erasmo rechaza con sus catecismos —*Explanatio e Institutum*— cierto desinterés medieval por lo catequético, de modo que el contenido de estas obras es a la vez didáctico y moral, y así puede decir de Erasmo que es «als Ernenerer de Katechetischen Verkündigung». Vid. PADBERG, R., o.c., p. 157.
 28. Utilizamos en este trabajo un ejemplar de la edición de París de 1545 cuyo título es *Enchiridion Christianae Institutionis in Concilio Provinciali Coloniensi editum, opus enim verae pietatis, cultoribus longe utilisimus* y que va precedido de los cánones del sínodo provincial. Citaremos indicando GROPPER y la página que en cada caso corresponda.
 29. Gropper elaboró junto con Bucer el documento del «Interim de Ratisbona» que pudo haber sido definitivo pero que acabó por no contentar ni a los reformadores ni a los delegados papales. También en el proceso y excomunión del arzobispo de Colonia su contribución fue importante. Cfr. HUMBERT, A., voz *Gropper*, en DTC, vol. 6, col. 1880 ss. También en KOTTER, F. J., o.c., 48 ss, tenemos una buena exposición del *Enchiridion* y del pensamiento y obra de Gropper.
 30. Su opinión es condenada formalmente en la sess. VI del Concilio, que en el Decreto *de iustificatione* afirma: «Demum unica formalis causa est iustitia Dei: non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit». DS 1529/799. Para el desarrollo de estas polémicas, Cfr. HUMBERT, A., o.c., col. 1882-1883.
 31. STREICHER, F., en la Introducción a la «Edición Crítica de los Catecismos de S. Pedro Canisio», vol. I, p. 90.
 32. TELLECHEA, J. I., *Credo Sanctam Ecclesiam*, pp. 33-37.
 33. *Fuentes e Historia*, pp. 157-159.
 34. Una valoración sintética del paralelismo del *Enchiridion* y el *Catecismo Romano* la tenemos en *Fuentes e Historia*, pp. 971-973 y para el artículo eclesiológico en ALONSO, M. D., o.c., pp. 97-100.
 35. Vid. *infra*, pp. 271 y 298.

36. Carranza seguirá en su exposición de las ceremonias el texto del *Enchiridion* con bastante proximidad. La dependencia del Catecismo Romano respecto a Carranza, viene testificada en este tema por la coincidencia incluso de las omisiones: en *Fuentes e Historia*, p. 156, nt. 63, se comenta la ausencia del rito de unción con el óleo de los catecúmenos, que se aprecia en ambos textos.
37. La primera edición del catecismo de Nausea se hizo en 1543. Realizamos este trabajo utilizando un ejemplar de la edición de Amberes de 1544, en cinco libros, que se conserva en la biblioteca diocesana de Colonia. Todas las citas que hacemos corresponden al libro III de esa edición, titulado: «*De septem Catholicae Ecclesiae Sacramentis*», y las referenciaremos indicando NAUSEA, el número del capítulo y el de la página correspondiente.
38. NAUSEA, *passim*, pero especialmente el Prefacio del libro I, p. 1 v.
39. Cfr. *Fuentes e Historia*, p. 147-149, donde se cotejan las posiciones de Gollob, Kötter y Padberg sobre el tema.
40. NAUSEA, cap. VIII, p. 35 v: «Baptismus, prout sacramentum est Ecclesiae non aliud est quod *tinctio in aqua* (IX), *verbo vitae sanctificata* (X), qua baptizatus, *in nomine sanctae et individuae Trinitatis* (XI), *per gratiam* Spiritus Sancti (XII), quam ille post *fidem simul cum baptismo* (XIII) efficaciter purgantem infundit, haud aliter intus *ab omni peccato, maxime originali, lavatur purgaturque* (XIV y XV), atque foris a sordibus mundatur aqua corpus: tum primum vere *in Christi Ecclesia recipitur* (XVII), vereque christianus esse haberi, dicique efficacissimo fidem suam non clam, sed palam protestans». (Hemos referenciado los capítulos de su exposición y la terminología más característica).
41. Vid. *infra*, p. 275.
42. Vid. *infra*, pp. 275 y 298.
43. La primera edición no se publicó a nombre de su autor. Tenía por título: *Confessio Catholicae Fidei Christiana vel potius explicatio quaedam confessionis a Patribus factae in Synodo Provinciali, quae habita est Petrocovicae Anno 1551 mense Maio congregatis*. La edición de Colonia de 1573 da el nombre de algunos de los editores que publican la obra en los distintos idiomas. Cfr. para la historia de las ediciones CICHOWSKI, H., voz *Pologne* en DTC, t. 12, col. 2480. La edición que utilizamos en este trabajo está incluida en los *Opera Omnia* de Hosio (Antuerpiae 1556) y la citaremos indicando HOSIO y el capítulo y página que corresponda.
44. Cfr. *Fuentes e Historia*, p. 144.
45. HOSIO, «*Auctor Lectori*», parte final.
46. El estudio de RODRÍGUEZ-LANZETTI, *Fuentes e Historia*, en las pp. 143-147, presenta su investigación de la *Confessio* como posible fuente del Catecismo Romano. Podemos sintetizar los resultados en dos conclusiones: 1) No puede considerarse fuente redaccional en

- sentido propio. 2) Sí se encuentran temas en que la doctrina de ambos textos recibe un tratamiento similar, especialmente en su cristocentrismo de inspiración paulina y en algunas cuestiones eclesiológicas.
47. Cfr. HOSIO, cap. 34, p. 35 y SOTO, d. 6, q. 1, a. 2 (288a).
 48. Cfr. HOSIO, cap. 34, p. 35 y CR, p. 114 (II, 2, 47).
 49. HOSIO, cap. 34, p. 33v; cfr. *Fuentes e Historia*, p. 146.
 50. HOSIO, cap. 34, p. 34.
 51. HOSIO, cap. 34, p. 35.
 52. HOSIO, cap. 34, p. 35v.
 53. Cfr. HOSIO, cap. 36, p. 37v.
 54. HOSIO, cap. 36, p. 37v.
 55. Cfr. HOSIO, cap. 37, p. 39v.
 56. En este trabajo hemos utilizado la edición crítica de F. Streicher que tiene por título: *S. Petri Canisii, doctoris ecclesiae, catechismi latini et germanici* (Roma, 1933), y la edición francesa que incorpora los testimonios de la Escritura y los Padres, publicada por LABBE, A.-PELTIER, C. que se titula *Le grand Catechisme de Canisius* (Paris 1865). Las citas se referenciarán indicando CANISIO y el capítulo, artículo y cuestión, añadiendo los datos de localización -página y columna- correspondientes a la edición de Streicher del catecismo post-tridentino.
 57. PIO XI, *Misericordiam Deus* (Roma 1925). Traza el Papa en grandes rasgos un bosquejo de la vida de S. Pedro Canisio, resaltando sus servicios a la Iglesia y al Emperador, su actividad en Trento, su labor para poner por obras en Alemania los decretos del Concilio, los frutos de su catecismo... De entre las biografías merece destacarse la de BRODRICK, J., *Saint Peter Canisius* (Londres 1935) y la versión castellana de la obra de METZLER, J., *San Pedro Canisio, segundo Apóstol de Alemania*, trad. esp. BUJANDA, J., (Madrid 1925).
 58. Cfr. *Fuentes e Historia*, pp. 228-230, donde se recogen textos y referencias de las cartas de Borja a Canisio señalando el interés de Pío V en que Canisio se encargara de revisar la traducción de Hoffeus; y del mismo Canisio, en julio de 1567, dando cuenta de la marcha de su trabajo de revisión.
 59. Un ejemplo relativo a la utilización de los Padres lo encontramos en el epígrafe III del tratado bautismal: la *Summa Doctrinae*, IV, I, III (120a) incluía en la edición ante-tridentina el texto en que San Bernardo se refiere, como efecto del bautismo, a la «gracia que el bautismo confiere para que ya no nos dañe la concupiscencia». Encontramos una cercanía notable con Gropper para quien el mencionado pasaje de San Bernardo, y la acción del Espíritu Santo en el bautizado eran también los datos sustanciales de su doctrina sobre la concupiscencia (GROPPER, pp. 40v-41v *passim*). Canisio añadirá después de Trento un párrafo dedicado a mostrar que la concupiscencia que

queda en los bautizados no es pecado. También encontraremos ese comentario en el Catecismo Romano, pero, como ambos se apoyan en el Canon 5 del decreto conciliar sobre el pecado original, esa semejanza textual nada aporta tampoco en orden al tema de las fuentes del Catecismo Romano.

60. Vid. CANISIO, IV, I, III (120b).
61. Cfr. NAUSEA, cap. XVIII, p. 49v.
62. Cfr., por ejemplo, GROPPER, p. 39r.
63. Cfr. CARRANZA, 290r (II, 524ss) y CR, 121 (II, 2, 77).
64. Fue objeto en su época de una única edición, como consecuencia del proceso a que fue sometido inmediatamente. Llevaba el siguiente título: *Comentarios del Reverendísimo Señor Frai Bartholomé Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo, etc. sobre el Catechismo Christiano, divididos en quatro partes: Las quales contienen todo lo que professamos en el sancto baptismo, como se verá en la plana siguiente. Dirigidos al Serenísimo Rey de España, etc. Don Phelipe. N.S. En Anvers, En casa de Martín Nucio, Año de MDLVIII. Con privilegio Real.* En 1972 fue objeto de una edición crítica a cargo de J. I. TELLECHEA: Ed. BAC maior, 1-2, (Madrid 1972). Será la que utilicemos para este trabajo. El mismo autor publicó también una edición facsímil (Ed. Atlas, Madrid 1976). Citaremos: CARRANZA, folio de la edición original, y volumen y página de la edición crítica.
65. El acta de la sesión en que se dictaminó positivamente el catecismo de Carranza en la Comisión del Índice va firmada por once miembros de la Comisión y por el Secretario de la misma. Entre los firmantes estaban: Francisco Foroeiro secretario del *Index* y futuro secretario de la Comisión para el Catecismo Romano y otros dos que formarían también parte de esa futura Comisión, Leonardo Marini y Egidio Foscarari. El hecho es importante en orden a cimentar la tesis de que el Catecismo de Carranza es fuente del Romano. El original de este decreto se encuentra reproducido en TELLECHEA, J. I., *Estudio preliminar a los Comentarios al Catechismo Christiano de Bartolomé de Carranza* (Madrid 1976) p. XXIX.
66. GARCÍA SUÁREZ, A., o.c., en nt. 2.
67. Aspectos muy significativos de esta consideración de los «Comentarios» de Carranza como fuente redaccional del Catecismo Romano los tenemos en *Fuentes e Historia*, pp. 153-157. A continuación de esas páginas, los autores valoran también la hipótesis de correspondencias Gropper-Carranza-Catecismo Romano (*ibidem*, 157-159). El trabajo de C. PESOS, citado *supra* en nt. 11, estudia el sacramento del bautismo en el Catecismo Romano haciendo continuas referencias a la obra de Carranza, que le ofrece una ayuda, decisiva en muchos casos, para determinar el sentido doctrinal y teológico del texto.

68. Respecto al artículo eclesiológico, cfr. ALONSO, M. D., *o.c. supra* en nt. 13, y en lo referente a los sacramentos, ver, por ejemplo, para la penitencia LANZETTI, R., *o.c., supra*, nt. 12, y para el orden, BATURONE, L., *El sacramento del Orden según el Catecismo Romano*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1978).
69. Cfr. *Fuentes e historia*, pp. 381-407, que corresponden al apéndice III de la obra, en que se realiza el cotejo entre el prefacio de Nausea y el de Carranza.
70. Un ejemplo de la dependencia redaccional del catecismo de Carranza lo tenemos en el comienzo de su cap. III, dedicado a los efectos del bautismo, pp. 291v-292r (II, 182-183). La correspondencia entre el texto carranceño (indicado por las líneas de la edición crítica) y sus fuentes es la siguiente: 620-625 = ?; 625-629 = GROPPER, p. 40; 630-633 = NAUSEA, cap. XIV, p. 37v; 633-634 = GROPPER, p. 40; 634-641 = NAUSEA, cap. XIV, p. 37v; 641-644 = NAUSEA, cap. XV, p. 30; 645-652 = GROPPER, p. 40v; 652-653 = GROPPER, p. 40; 653-658 = NAUSEA, cap. XVI, p. 38v-39; 658-661 = ? Como se puede observar todo procede de Gropper y Nausea excepto los breves textos de introducción y conclusión que añadió Carranza.
71. Vid. *infra*, pp. 281 y 302.
72. Por ejemplo, en CARRANZA, 292r (II, 183), las líneas 664 a 668 de la edición crítica tienen bastante semejanza con dos zonas del párrafo «Remissis autem...» de la página 35 de la *Confessio*. También hay paralelismos en las referencias al bautismo de Judas de las líneas 905-910 de Carranza y folio 38v de la *Confessio*.
73. García-Suárez considera que el núcleo teológico que subyace a la intención de Carranza se resume en; «manifestar el valor primordial que tiene la *satisfactio Christi* (o el *beneficium Christi* en la justificación del cristiano». Esta misma idea podemos encontrarla también en los comentarios del Arzobispo español a la *II-II* de Santo Tomás y en su voto tridentino sobre la cuestión de la *certitudo gratiae*. Cfr. GARCÍA-SUÁREZ, A., *o.c.*, p. 325.
74. CARRANZA, 290 (II, 179).
75. CARRANZA, 291v (II, 182).
76. CARRANZA, 291 (II, 182).
77. Ya hemos citado anteriormente los trabajos de C. PESOS, L. BATURONE y R. LANZETTI sobre la teología del bautismo, el orden y la penitencia en el Catecismo Romano, con esta perspectiva. En cuanto a la doctrina del Catecismo sobre la oración, y sus fuentes, cfr. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M., *La doctrina de la oración en el Catecismo Romano*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1984).
78. Vid. *supra*, p. 241.
79. Cfr. *Fuentes e Historia*, pp. 165-196, y sus apéndices IV, V y VI.
80. El título original de la obra fue: *Commentarium Fratris Dominici Soto Segobiensis, Theologi ordinis Praedicatorum, Caesarea maies-*

tatis a sacris confessionibus, publici apud Salmaticensis professoris, in Quartum Sententiarum. Tomus primus cum privilegio, Salmanticae. Excudebat Joannes a Cánova. MDLVII. Citaremos indicando SOTO, seguido del número de la *distinctio*, de la *quaestio* y del *artículus*. Añadiremos la página y la columna (a/b) correspondientes a la edición de Medina del Campo, de 1579, que es la que hemos utilizado.

81. Existen manuscritos de todas las lecturas de Soto sobre la *Summa* de Santo Tomás, aunque los menos numerosos son precisamente los relativos a la *III Pars* y en concreto a las cuestiones de Cristología. Se conocen en total 23 manuscritos de estas lecturas de la *Summa*: la mayoría son académicos e incluso alguno de ellos casi en su totalidad autógrafo del Maestro. Cfr. PIÑEROS, F., *Bibliografía de la Escuela de Salamanca*, tesis doctoral, *pro manuscripto*, Universidad de Navarra (Pamplona 1983) pp. 67s.
82. Vid., por ejemplo, *infra*, pp. 287ss.
83. Vid. *supra*, 225.
84. ERASMO, V, 1175F.
85. ERASMO, V, 1176C: «De 'Baptismo' non est necesse loqui. Nemo nescit illic perire veterem hominem, extincto omni peccato, sive dicat originale, sive personale, et exoriri novum, ab omni labe purgatum per fidem in Christum, quem Paulus appellat 'novam creaturam'».
86. ERASMO, V, 1175F: «...In sacramentis per signa quaedam sensibilia, infunditur insensibilis gratia congruens externis signis».
87. *Apologia ad Iac. Stunicam*, IX, 376A y 380B: «...hanc vocem Sacramentum in theologorum libris bifariam accipi, nonnunquam ut sit sacrae rei signum, nonnunquam ut sit signum sacrum visibilibus formis constans, sed quod invisibilem ac peculiarem gratiam gignant in nobis, velut ex pacto divino...». «...per signa sacramentalia ex pacto infundatur gratia sacramentalis». Cfr. también IX, 388D, en que el texto de Erasmo contiene conceptos similares a los que comentábamos al introducir estas citas.
88. Cfr. PAYNE, J. B., *o.c.*, pp. 97-99. Comenta que, dentro de la línea franciscana, la actitud de Erasmo parece favorable a la posición scotista-ocamista, y que todo ello se entiende muy bien contando con el tono simbólico y espiritualista de su concepción de los sacramentos. Indica también Payne que, a causa de esto, cuando en cuestiones similares la terminología de Erasmo es cercana a la de Santo Tomás debe ser interpretada con sentido distinto: «Erasmus can say (...) that grace is infused 'through' the sacramental signus, but that his not his characteristic thought. In any case, the words do not carry a thomistic sense, as is clear by the qualification in *Apol. ad Iac. Stunicam, ex pacto*». Sobre las diferencias y la fundamentación de las diversas posturas de escuela acerca del modo de causar la gra-

cia los sacramentos, vid. *infra* pp. 289ss., donde se expone detalladamente con ocasión del estudio que hace Domingo de Soto de este tema en su *Commentarium in IV Sent.* Respecto a las semejanzas que en esta cuestión se pueden apreciar entre Erasmo y Lutero conviene resaltar que para Lutero el efecto del bautismo es el *pacto* permanente de Dios y el hombre, mientras que para Erasmo es la gracia, que se da *velut ex pacto*.

89. ERASMO, V, 1177E.
90. GROPPER, p. 33v: «Eodem modo sentiendum ac tenendum est (quod est huius rei caput) nempe dominum nostrum Iesum Christum signa quaedam delegisse, per quae Deus in virtute verbi sui peccatis nostris mederetur et nos quodammodo de gratia sua investiret ac foedere spirituali sibi collegaret».
91. GROPPER, p. 34v: «In sacramento ergo non tantum elementum seu exteriorem speciem respicimus, *sed magis verbum*».
92. Es clara la correlación entre el énfasis que pone Gropper al tratar del *verbum* y su *ordo docendi*. En otros autores el *ordo* de su exposición no puede considerarse significativo: Canisio, por ejemplo, al tratar de los sacramentos *in genere* (cap. IV, IV) comenta antes el *verbum* que el *elementum*, y por el contrario los expone en orden inverso al estudiar el mismo tema en la parte del bautismo (cap. IV, 1, II).
93. Vid. *infra*, p. 281s. El Catecismo Romano, que en esta zona se inspira en el texto de Soto —en el que se acusa una gran insistencia en el significado de la ablución (vid. *infra*, p. 285s)—, parece que corrige a su fuente redaccional, ya que añade unas referencias al *verbum* que hacen pensar en una posible influencia de Gropper en esta cuestión. Cfr. CR, p. 109 (II, 2, 6).
94. GROPPER, p. 36v: «nam quum dicit minister, 'Baptizo te in nomine Patris et Filli et Spiritus Sancti', sensus verborum est: Hoc visibili signo tecum paciscor ac testor, te recociliari Deo, te recipi a Deo, qui est Pater, Filius, et Spiritus Sanctus».
95. Cfr. GROPPER, p. 39v: «Quid autem verba ista significant, et quod foedus inter Deum et hominem hisce verbis contrahatur, supra diximus».
96. Cfr. GROPPER, p. 36: «Detrahe verbum, et quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tingat, et cor abluat, nisi faciente verbo? Non quia dicitur aut pronunciatur, sed quia creditur».
97. Cfr. GROPPER, p. 39: «Antequam enim baptizemur, fide et nomine caruimus» y un poco antes: «ante baptismum, baptizandi nomen suum dant, quo significatur, eos per abrenuntiationem prioris possessoris, se nomen dare Christo, ut in illius dominium transeant».
98. GROPPER, p. 40.
99. Vid. *supra*, pp. 270s. y en especial la nt. 87.
100. GROPPER, p. 36v.

101. Cfr. GROPPER, pp. 40-41, *passim*.
102. Cfr. GROPPER, p. 41. Refiriéndose a la gracia del Espíritu Santo que se nos da con el bautismo, indica también que «mover, incitat, purificat, fovet ac confirmat» a nuestra alma. (*Ibidem*).
103. Vid. *infra*, p. 281.
104. Vid., por ejemplo, CARRANZA, p. 290 (II, 173).
105. Cfr. GROPPER, pp. 36v-37. Contra los anabaptistas enseña el *Enchiridion* que Dios mandó circuncidar a los niños para que formaran parte de la sinagoga y les alcanzara la alianza. En continuidad con ello es necesario que los niños entren en la Iglesia «per baptismum, qui circuncisioni successit».
106. CARRANZA, pp. 286v-287 (II, 274-296).
107. Esta argumentación es muy común, y el texto del Catecismo no parece depender aquí de estos autores sino que resulta más cercano a Nausea: Vid. NAUSEA, cap. XX, p. 42, y CR, p. 108 (II, 2, 32).
108. Cfr. GROPPER, p. 34v, donde concluye la exposición de su postura sobre la acción de los sacramentos. Dice, de una parte, que son «certa et efficacia signa voluntatis et gratiae Dei», pero respecto a su eficacia puntualiza que «virtutem sacramenti non tribui seu adscribi elemento exteriori sed Deum esse qui (...) per haec sensibilia in verbo fidei gratiam invisibilem operatur». Al expresar que los sacramentos son causa de la gracia concretará que se trata de «causa sine qua res fieri non solet, quamvis sine ea fieri possit». Para enmarcar esta causalidad vid. *infra*, pp. 191s.
109. Cfr. GROPPER, p. 36v.
110. Cfr. GROPPER, p. 37v.
111. GROPPER, p. 37: «...ex baptismo renascimur filii Dei: nimirum Christo filio Dei per baptismum inserti».
112. Cfr. GROPPER, p. 37. Se refiere en esta ocasión a que el bautismo aprovecha a los niños «quod nondum intelligant pactum gratiae divinae quo remittitur ipsis peccatum originale».
113. Cfr. GROPPER p. 41. Aquí la gracia a la que se refiere corresponde probablemente a la santificante, pues escribe: «...ut gratia Spiritus Sancti (quae spiritum nostrum movet, incitat, purificat, fovet, ac confirmat) nunquam auferatur a nobis».
114. GROPPER, p. 41. La gracia *virtus baptismi*, se nos concede para dominar sobre la concupiscencia. Así lo expresa el *Enchiridion*: «Haec est eximia baptismi virtus, quod non tantum peccatum tollit sed et contra hunc fomitem gratiam confert, ne iam nobis concupiscentia noceat».
115. Cfr. CR, p. 115 (II, 2, 50). Vid. sobre esta definición de la gracia *infra*, pp. 287.
116. Subraya, por ejemplo, el error de quienes consideran al bautismo «dumtaxat nudum esse divinae erga nos voluntatis et misericordiae gratiaeque signum, et adoptionis in grege Christi tesseram» (NAUSEA, cap. XVI, p. 38).

117. NAUSEA, cap. V, p. 32v. Cfr. este texto, y especialmente el que se recoge a continuación, con los cánones 5 a 8 del Decreto *de sacramentis*, (DS 1605-1608/848-851).
118. *Ibidem*.
119. NAUSEA, cap. XIV, p. 37v: «...baptismo, per gratiam Spiritus Sancti quam inibi infundit omne peccatum remitti baptizato et deleri, non secus atque corpus foris aquae naturali mundatur atque in eo macula deletur. Hoc enim praecipue constat institutum esse Domino sacramentum...».
120. NAUSEA, cap. VII, p. 35: «...quam ut diligenter attendamus, quin res sint magnae et praeciosae ipsa sacramenta, quae usque adeo nos non modo divinarum promissionum admonent, nec solum divinam erga nos voluntatem attestantur, afflictasque conscientias nostras consolantur, sed et nos immediate (ut sic dixerimus) ad susceptionem gratiae, quae sanitas est et animae vita, disponunt, eamque efficaciter signant».
121. Más adelante volveremos sobre la forma de causar la gracia los sacramentos, en el marco del estudio de esta postura por parte de Domingo de Soto. Vid. *infra*, pp. 289ss. y especialmente p. 292.
122. Cfr. NAUSEA, cap. X, pp. 36 y 36v. En este capítulo XXII hace una breve historia del rito de la Iglesia respecto a la única o triple ablución y al cambio de la inmersión por la infusión.
123. Cfr. HOSIO, cap. XXXIII, p. 33v.
124. HOSIO, cap. 34, p. 33v.
125. HOSIO, cap. 32, p. 32v: «...nimirum invisibilis gratiae, quae in visibili elemento confertur. Neque qualiacumque signa, sed efficacia, ut quae et continent ipsa gratia, et eius causa sunt, atque id quod signant, efficiunt».
126. HOSIO, cap. 34, p. 34. Hosio utiliza el símil de los «vasa gratiae» para comentar el modo de encontrarse la gracia en el sacramento: los vasos no causan, pero en ellos se da el efecto (Cfr. HOSIO, cap. XXXII, p. 33).
127. Lo aplica Hosio a los frutos del bautismo en el alma: «haec est itaque prima gratia: ...regeneratio spiritualis» (HOSIO, cap. 34, p. 34v); a otros beneficios sobrenaturales: «confertur et haec in baptismo gratia... illi ianua regni coelestis aperitur» (HOSIO, cap. 34, p. 35); a todo el conjunto de los dones de Dios que nos hacen gratos a El: «...omne gratiarum genus nobis infundens, quo possimus in conspectu illius grati esse...» (HOSIO, cap. 34, p. 35v).
128. HOSIO, cap. 34, p. 35v.
129. HOSIO, cap. 32, p. 32v.
130. Cfr. CANISIO, cap. IV, III (115b).
131. Cfr. CANISIO, cap. IV, VI (117a).
132. CANISIO, cap. IV, I, I (118a).
133. CARRANZA, 286 (II, 171).
134. Cfr. GROPPER, p. 36v.

135. Este enriquecimiento —con mayor significado eclesial— de lo que exponía Gropper lo encontramos también en otros lugares del tratado del bautismo. Por ejemplo, Carranza añadiría a los párrafos que recoge del *Enchiridion* sobre la correspondencia circuncisión-bautismo, que quien se bautiza «hace profesión y se obliga a todas las leyes cristianas» [CARRANZA, 256v (II, 172); cfr. GROPPER, p. 36v]. De igual modo, al tratar de la imposición del nombre entre las ceremonias bautismales, Gropper se limitaba a considerar las relaciones personales del bautizado con el demonio y con Dios; Carranza, además, hará notar que «tomando *nueva religión* se toma nuevo nombre» [CARRANZA, 290 v (II, 181); cfr. GROPPER, p. 39], y ese tomar nueva religión significa para él que «queda el hombre hecho cristiano y obligado a las leyes cristianas». El pacto, por lo tanto no se resuelve al nivel de lo íntimo e individual, sino que incluso su cumplimiento es exigible por la autoridad de la Iglesia.
136. Este razonamiento ya está presente en la *Summa Theologiae*, pero parece que Carranza lo toma de Nausea precisamente por la referencia a ricos y pobres y a no faltar en ninguna parte, que es terminología de este autor, [Cfr. CARRANZA, 286 (II, 171); NAUSEA, cap. 9, 36]. El Catecismo Romano seguirá en su redacción una terminología más cercana a la de Sto. Tomás.
137. Cfr. CARRANZA, 286v (II, 171) y NAUSEA, cap. 11, 36v. Gropper, como sabemos, expone la forma bautismal de modo muy distinto. Hosio, en su p. 34, tampoco parece tener influencia en el texto de Carranza ni aporta nada significativo.
138. Vid. *supra*, p. 271.
139. Por ejemplo, «los sacramentos fueron instituidos para que fuesen señales y testimonios ciertos de la voluntad de Dios y de la gracia que de El recibimos» [CARRANZA, 284r (II, 88s)], es una cita de S. Agustín en su libro *Contra Fausto* que ya está presente en Gropper y Canisio.
140. CARRANZA, 291v (II, 620).
141. CARRANZA, 292v (II, 695s).
142. Vid. *infra.*, p. 288.
143. SOTO, d. 3, a. 1 (163b).
144. *Ibidem.*
145. CR, p. 99 (II, 2, 6).
146. Vid. Anexos citados en p. 225.
147. SOTO, d. 3, a. 5 (177b-178a).
148. SOTO, d. 3, a. 5 (180a): «Ubi cumque exprimitur actus baptizandi cum persona baptizati, et invocatione Trinitatis, ut habetur in Concilio Florentino, sit baptismus».
149. SOTO, d. 6, q. 1, a. 1 (289b).
150. CR, 115 (II, 2, 50).
151. Vid. *supra*, p. 283.

152. Soto, d. 1, q. 3, a. 1 (46b): «Pari ergo modo, cum propria actio aquae non sit nisi corpus abluere, assumpta tamen est a divina providentia, ut sit instrumentum abluendae animae. Ideo baptizatus non assimilatur aquae, sed virtuti Christi: iuxta illud verbum citati Pauli. Quotquot baptizati estis Christum induistis».
153. En el nº 8 de los cánones *de sacramentis in genere* del Concilio Tridentino (DS 1608/851) se define que los sacramentos confieren la gracia «*ex opere operato*». La expresión «*ex opere operato*» fue incorporada a este canon, en virtud de las enmiendas realizadas a la primera redacción de los cánones, por la exactitud con que manifiesta la eficacia sacramental. Estos términos y otros parecidos ya los utilizaban habitualmente los teólogos escolásticos, por lo que se puede afirmar que el Concilio consagra una fórmula que todos los teólogos aceptaban, es decir, que no pertenece a ninguna escuela concreta. Sólo se pretende en Trento definir que los sacramentos contienen y causan la gracia, sin entrar en la cuestión, tan debatida entre los teólogos de las diferentes escuelas, del modo concreto como lo hacen. Cfr. A. MICHEL, o.c., col. 609.
154. SOTO, d. 1, a. 3, a. 1 (47a).
155. Cfr. SOTO, d. 1, a. 3, a. 1 (47b-48b), *passim*. Cita aquí literalmente las oportunas definiciones del Concilio de Florencia (DS 1310-1313/695) y cánones de Trento (DS 1606ss/849ss) y concluye que «Quo circa (ut ad propositum dubium respondeamus) qui sub his verbis generalibus negaverit sacramenta esse causam gratiae non poterit non subinde temeritatis reus fieri: ut pote patrum universitatem abnegans, immo nec poterit non haberi sacrilegum adversum sacram scripturam sanctorum interpretamento explicatam; ac demum nec poterit ab haeresi contra ecclesiasticas definitiones excusari» (48b).
156. Soto puntualiza sobre la cuestión indicando que el núcleo de esta postura consiste en pensar respecto a los sacramentos que «Deus statuerit ad eorum praesentiam gratiam conferre». SOTO, d. 1, q. 3, a. 1 (48b).
157. Comentando la postura de Scoto, escribirá nuestro autor «At profecto, modus iste loquendi non altius elevat sacramentum, quam ut sit merum signum et quod Doctoris citati aiunt, causa sine qua non». Cfr. SOTO, d. 1, q. 3, a. 1 (49b).
158. Vid. *supra*, pp. 269-270.
159. Vid. *supra*, pp. 272-273.
160. GROPPER, p. 34v.
161. Cfr. *ibidem*. Transcribimos los párrafos de Gropper que dan el contexto de las expresiones que comentábamos: «...per sacramenta tamquam quaedam indicia seu testimonia Dei (quibus testatur se nobis placatum propter Christum filium suum) Spiritus Sanctus efficaciter operatur salutem, et confert gratiam». «Quod ergo supra diximus, sacramenta

- novae legis ita esse signa gratie, ut sint et causa, intelligendum est non quod sacramenta proprie et per se sint causa efficiens (...) sed quod sint causa, large sumpto vocabulo, quaemadmodum causam rei dicimus sine qua res fieri non solet, quamvis sine ea fieri possit».
162. Otro salmanticense del XVI, Melchor Cano, en la 4ª parte de su *Relectio de sacramentis*, enjuiciando este tipo de planteamiento, lo califica de «causalidad dispositiva externa», o causa «per accidens», indicando que, según estos autores, los sacramentos —el bautismo, en concreto— reducirían su papel esencial a ser signo, garantía de que tenemos el favor de Dios.
 163. SOTO, d. 1, q. 3, a. 1 (50b): «Secundus modus est, sacramenta esse causam gratiae, non quia illam attingant sed quia subiectum disponent producendo aliam formam, nempe, characterem in illis tribus sacramentis, quae ipsum imprimunt (...) caetera vero producant ornatum quem consequitur gratia».
 164. NAUSEA, cap. VII, p. 35. Vid. *supra*, nt. 120.
 165. SANTO TOMAS, *In IV*, d. 1, a. 4, sol. 1; también *De veritate*, q. 27, a. 4, donde establece las diferencias entre los diversos tipos de causas.
 166. Cfr. S. Th. III, q. 62; y también *Quodl.*, 12, q. 10.
 167. Leemos en el cap. 7 del Decreto *De iustificatione*: «...instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio» (DS 1529/799).
 168. SOTO, d. 1, q. 3, a. 1 (51a): «Igitur rei veritas est, sacramenta eo sensu conferre gratiam, quo hominem absque ulla intermedia dispositione Deo gratum acceptumque faciunt, pro eo quod vel vivum membrum Christi atque adeo Dei filium constituunt dum primam gratiam conferunt, vel dum illam augent ipsum arctiori amicitia cum Deo semper conglutinant».
 169. Cfr. SOTO, d. 1, q. 3, a. 1 (52a-b). Podemos destacar el siguiente párrafo: «...In sacramentis vero contrarium accidit. Non enim Deum movent ad conferendam concreandamque gratiam, quasi prius natura moventia, quam ipse, sed sunt instrumenta eius instituta motaque ab ipso, quibus gratum facit hominem concreando illam qualitatem quae est gratia» (52b).
 170. Desarrolla la doctrina sobre la causalidad física y la concreación, *ibi-dem* (52b-53b). El párrafo que transcribimos concluye su argumentación (53b).
 171. SOTO, d. 1, q. 3, a. 1 (53b): «Dicamus ergo in summa, ut hic tandem insinuat Caietanus, quod sacramentum est instrumentum Dei ad hoc immediate attingens ut faciat hominem gratum, quod est esse causam gratiae formaliter abstrahendo a qualitate sicut inter homines qui facit duos amicos, est causa amicitiae illorum, sed quia apud Deum non nectitur amicitia, nisi per eiusmodi qualitatem, idem sacramentum est consecutive causa mediata, quod Deus faciendo ho-

minem gratum concreet illam. Et hoc arbitror adeo esse planum, ut aegerrime possit impugnari».

172. Vid *supra*, pp. 287ss.
173. En la exposición de la concupiscencia Soto hace de intermediario entre el texto tridentino en que se define su naturaleza y la doctrina expuesta en el Catecismo. [Cfr. SOTO, d. 6, a. 1 (287b) y CR, pp. 112-113 (II, 2, 43)]. De modo similar se aprecia que toda la documentación bíblica y patristica del Catecismo Romano al tratar de la remisión de los pecados se ha tomado del *Commentarium in IV* [Cfr. SOTO, d. 6, q. 1, a. 1 (283b) y CR, p. 112 (II, 2, 42)].
174. Cfr. SOTO; d. 1, q. 3, a. 3 (59a-b).
175. *Ibidem* (59a). Podemos considerar condensada su postura en sus propias palabras: «Sacramentum non per accidens est causa gratiae, sed per se instrumentalis, eademque ex institutione divina certissima: quippe que ad illum effectum ordinatur...» «Est ergo gratia in sacramento novae legis tanquam in virtute instrumentali recepta a superiori agente...» (59b).
176. Vid. CR, p. 88 (II, 1, 11).
177. ERASMO, V, 1177E: «Ecclesia... docuit hominem nihil aliud esse quam Baptismi ministrum, Christum esse qui verus est auctor Baptismi. Cuius *vis est ex sanguine Christi, capacitas per fidem*: nec posse ministri culpa vitiari, quod per fidem largitur Deus: nec eam gratiam posse consumi, quum sit infinita, et abunde sufficiens ad universa crimina mundi abolenda, etiamsi decem essent mundi, hoc longe inquinatores».
178. ERASMO, V, 1143B.
179. ERASMO, V, 1176C.
180. *De amabili Ecclesiae Concordia*, V, 489C.
181. Cfr. ERASMO, V, 1177E.
182. Vid. *supra*, nt. 88.
183. Cfr. GROPPER, p. 41v.
184. GROPPER, p. 38v.
185. Cfr. S. AGUSTIN *Epist. ad Bonifacium Episcop.* 98, 10 (PL 33, 364).
186. Cfr. GROPPER, p. 36.
187. Cfr. GROPPER, p. 36v.
188. Cfr. GROPPER, p. 37.
189. Cfr. GROPPER, p. 38.
190. Como ya hemos indicado al comentar el pensamiento teológico de Gropper y sus esfuerzos conciliadores, una de las razones que le movieron a formular su teoría de la doble justificación fue encontrar un modo ortodoxo de entender la *sola fides* protestante. A. Humbert comenta que la postura personal de los reformadores fue convenciendo a Gropper de la imposibilidad de llegar a coincidir con ellos en la definición de la fe. (Cfr. HUMBERT, A., o.c., col. 1888).
191. Vid. *supra*, p. 296.

192. Vid. como define Nausea el bautismo, *supra*, nt. 40.
193. No se comentan en el *Catholicus Catechismus* las otras disposiciones del sujeto, e incluso entre las ceremonias bautismales omite la de petición del bautismo, que corresponde a la manifestación del deseo.
194. NAUSEA, cap. XIII, p. 37: «ideo Dominus ubique baptizari praeci-
piens, fidem baptismi praeposuit et coniunxit».
195. NAUSEA, cap. XIII, p. 37: «prius debeat baptizandus fidei instrui, et
sic ad baptismum iam credulus admitti».
196. NAUSEA, cap. XIII, p. 37v: «(patrini) quoniam vicem infantum sup-
plent, non secus atque coram Deo et homine fideiussores: quibus
deinde infantuli facti adulti, ad servandam promissam pro eis fidem
obligantur: alioqui nunquam salvandi baptismi».
197. NAUSEA, cap. VII, p. 35.
198. Cfr. NAUSEA, cap. VIII, pp. 35-35v. El título del capítulo es «De
Baptismo. Primo Ecclesiae sacramentum». Al comienzo del texto in-
dica: «Quia enim baptismus sine controversia primum est fidei sacra-
mentum, quasque totius catholicae disciplinae basis, fundamentum,
et signaculum, adeoque, omnium sacramentorum ostium...».
199. HOSIO, cap. 34, p. 33v: «Ac primum quidem locum inter sacramenta
baptismus obtinet quem fidei sacramentum esse diximus, quod in eo
Christianam fidem profiteamur: qua etiam ex causa fidei sigillum ac
tessera (...) vocatur (...) et signaculum fidei. (...) Hoc est nostrae ius-
tificationis exterius at visibile principium. Nam per baptismum inci-
pimus esse membra Christi et corporis eius Ecclesiae, quae est con-
gregatio fidelium: et illius virtute primo fides datur omnibus».
200. Cfr. HOSIO, cap. 34 (*baptismi effecta*) pp. 34v-35 y (*gratiarum
quae in baptismo confertur, ordo et ratio*) pp. 35-35v.
201. Cfr. HOSIO, cap. 35, p. 37. Apoya esta enseñanza de S. Agustín con
otros testimonios de los santos Ambrosio, Dionisio, Beda y Bernardo
que testifican cómo siendo necesario el bautismo, y para la eficacia
del bautismo la fe, los niños acuden con la fe de los que los presen-
tan, de los padres, de toda la Iglesia.
202. HOSIO, cap. 35, p. 37v: «At in adultis et propria fides requiritur, et
ea poenitentiae pars, cuius causa fides est, quam contritione vo-
camus».
203. *Ibidem*: «Neque vero si quis eam aut fidem aut poenitentiam, quam
oportet, non adferat, ideo non valebit baptismus». Interpretamos el
«non valebit baptismus» como verdadero bautismo pero «sin prove-
cho», teniendo en cuenta el contexto de las citas de S. Agustín que
aduce inmediatamente después. En ellas concluye que «fieri enim po-
test, ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem, si-
cut fieri potest ut integra teneat verba Symboli, et tamen non recte
credat».

204. Cfr. HOSIO, cap. 36, en especial pp. 38 y 38v.
205. Vid *supra*, p. 260.
206. Las ediciones post-tridentinas añaden la doctrina relativa a que la concupiscencia: la que queda en el bautizado no es pecado en sí misma. Cfr. CANISIO, IV, I, III (120a).
207. Vid. *supra*, pp. 297, 299 y 300.
208. CARRANZA, 286 (II, 233).
209. En concreto, los párrafos del texto carranceño son transcripción bastante exacta de las páginas que se indican del Catecismo de Nausea: líneas 203-207 en página 39r; líneas 208-217 en p. 39v; líneas 218-229 en pp. 39r-v.
210. Vid. *supra*, pp. 300.
211. Cfr. CARRANZA, 294 (II, 188) y NAUSEA, cap. XIII, p. 37 y cap. IX, p. 35 v. Pueden depender de Nausea los párrafos que se refieren a los textos de Mc 16, 16 y de Act 8, 36 que Carranza presenta en el centro de su exposición. Respecto al texto de S. Marcos podemos observar que ambos autores coinciden en el modo de señalar el momento al que se refiere diciendo que es cuando dio Cristo el mandato de bautizar, y ambos resaltan también que antepuso creer a ser bautizado. (Nausea subraya además el *coniunxit*). Respecto al segundo texto, hay coincidencia en el modo de relatar la conversación de Felipe con el eunuco y la precedencia de la fe al bautismo. Hay, no obstante, una diferencia notable entre ambos, dado que Carranza comenta estos textos para fundamentar la necesidad de la fe y Nausea únicamente como ejemplo de que la materia del bautismo es el agua.
212. S.Th. q.66, a.1, ad.1. El contexto de estas palabras es indicar los nombres que se han dado al bautismo, y en este caso se están citando palabras de S. Agustín.
213. Vid. *supra*, p. 299
214. Vid. *supra*, p. 302.
215. Vid. nt. 199.
216. SOTO, d. 5, a. 8 (260b): «Recta fides est in eo, qui baptizatur necessaria ad consequendum ultimum baptismi effectum: nempe, gratiam et remissionem peccatorum». «Ad suscipiendum sacramentum eiusque characterem cum mortua fide non est in suscipiente necessaria recta fides, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint caetera, quae sunt de necessitate sacramenti, scilicet materia et forma et intentio baptismi conferendi et suscipiendi».
217. SOTO, d. 5, a. 2 (243b). Cfr. Concilio de Trento, Decr. *de peccato originale, proemium* (DS 1510/787) y Decr. *de Symbolo fidei* (DS 1500/782).
218. CR, p. 111 (II, 2, 40)
219. Cfr. Decreto *de Iustificatione*, cap. 6 (DS 1526-1527/798).
220. Vid. *supra*, pp. 249-250.

221. Vid., por ejemplo, *supra*, p. 263.
222. Una de ellas se da entre CR, p. 108 (II, 2, 32) y GROPPER, p. 38 v. El Catecismo se apoya en las palabras de Mat. 19, 14, que sólo encontramos en Nausea y Gropper: el comentario del primero, en este lugar, es demasiado escueto para que suponga alguna aportación, mientras que el de Gropper muestra una notable concordancia con el Catecismo.
223. Vid. *supra*, p. 272, y con referencia directa a la gracia en pp. 291.
224. Vid. nt. 40
225. Cfr., por ejemplo, NAUSEA, cap. XX, p. 42 y CR, p. 108 (II, 2, 32) en el tema de la continuidad circuncisión-bautismo.
226. Vid. *supra* pp. 263, 282, 302, etc.
227. Coinciden en valorar como primordial el efecto de «regeneración» del bautismo, la referencia a la «nueva criatura» y algunos otros puntos que, por lo demás, son bastante comunes en los diversos autores. Es de notar que los textos parenéticos de Hosio presentan menos influencia de Erasmo que otros paralelos de Gropper o Carranza.
228. Vid. *supra*, p. 258, nt 47 y 48.
229. Vid. *supra*, pp. 261-262.
230. Vid. *supra*, p. 265.
231. Vid. nt. 70.
232. Se aprecia una correspondencia textual muy patente en el inicio de la parte relativa a los ministros del bautismo: Carranza construye su texto sobre el *respondeo* de los artículos 3 y 4 de la cuestión 67 de la *Summa* del Aquinate.
233. Cfr. SOTO, d. 3, a. 6 (188a-191a) y CR, pp. 102-103 (II, 2, 15-16). En el primer epígrafe del Capítulo VIII de la tesis que aquí se extracta se expone de modo pormenorizado esta cuestión.
234. Vid. *supra* p. 287-289.
235. Vid., por ejemplo, nt. 173.
236. Vid. *supra* pp. 289-294.
237. Vid. *supra* p. 289.
238. En diversas ocasiones hemos indicado cómo el enfoque pastoral de los temas en el Catecismo es deudor de Carranza. Con respecto a la correspondencia Carranza-Catecismo en la exposición de las ceremonias bautismales, es notable lo que indicamos en nota 36.



ÍNDICE

	<u>Pág</u>
PRESENTACIÓN	223
INDICE DE LA TESIS	227
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	233

INTRODUCCIÓN

LA CUESTIÓN DE LAS «FUENTES» DEL CATECISMO ROMANO

1. La investigación sobre posibles fuentes redaccionales	241
2. El descubrimiento del manuscrito original del Catecismo	242

CAPÍTULO I

VALORACIÓN DE ALGUNAS POSIBLES «FUENTES REDACCIONALES»

1. Explanatio Symboli (1533): ERASMO DE ROTTERDAM	248
2. Enchiridion Christianae Institutionis (1538): JUAN GROPPER	251
3. Catholicus Catechismus (1542): FEDERICO NAUSEA	254
4. Confessio Catholicae Fidei Christiana (1551): ESTANISLAO HOSIO	256
5. Summa Doctrinae Christianae (1555): S.PEDRO CANISIO	259
6. Comentarios sobre el Catechismo Christiano (1558): BARTOLO- MÉ DE CARRANZA	262
7. Commentarium in IV Sententiarum (1557): DOMINGO DE SOTO	266

CAPÍTULO II

DESDE LOS MODELOS REDACCIONALES HACIA EL CATECISMO ROMANO (A)

El bautismo: signo, pacto y gracia

1. Erasmo de Rotterdam	269
2. Juan Gropper	270
3. Federico Nausea	275
4. Estanislao Hosio	277
5. S. Pedro Canisio	280
6. Bartolomé de Carranza	281
7. Domingo de Soto	284

CAPÍTULO III

DESDE LOS MODELOS REDACCIONALES HACIA EL CATECISMO ROMANO (B)

El bautismo y la fe

1. Erasmo de Rotterdam	296
2. Juan Gropper	297
3. Federico Nausea	298
4. Estanislao Hosio	300
5. S. Pedro Canisio	301
6. Bartolomé de Carranza	302
7. Domingo de Soto	303
CONCLUSIONES	307